

علم الانسان المعتمد

في الطرزاكر حین لاشیریری

جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی

شعبہ 297.05

شماره 168 L6

ISL

عدد داخلہ 34686





- شماره ۱ - جنوری ۱۹۷۶ء

---

اِسْلَام  
اور

عصرِ جدید

## مجلس ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیر اختر
مولانا عبدالسلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکریٹری)

## مدیر اعزاز

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شملن	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دلینووا یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبد السلام ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

# اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

297005

168L6

15L

SV02

جنوری ۱۹۷۶ء

34686

جلد ۸ شماره ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نیو دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلی فون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

ٹائٹل، آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لیٹڈ، دہلی

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

## فہرست مضامین

- ۵ نئے ہندوستانی معاشرے کے بنیادی اصول      مدیر
- اسلامی ملکوں میں نظام تعلیم کی اہمیت
- ۱۴ اور اس کے دور رس اثرات      حضرت مولانا ابوالحسن علی حسنی ندوی
- ۳۰ - اقبال اور مغربی فکر      ڈاکٹر وحید اختر
- قرآن مجید کے اسلوب مخاطب پر
- ۴۹ ایک نظر      جناب ضیاء الدین اصلاحی
- ۶۵ ۵۔ اجتہاد اور تبدیلی احکام (۲)      مولانا مجیب اللہ ندوی
- ۶۔ مولانا آزاد کے قلمی حواشی
- ۸۴ (زیر مطالعہ کتابوں پر) (۲)      جناب سید مسیح الحسن
- ۹۱ ۷۔ روداد ۸۵ سالہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء لکھنؤ      عبدالحکیم ندوی
- ۱۰۷ ۸۔ تبصرہ      مولانا عبد السلام قدوائی ندوی

# نئے ہندوستانی معاشرے کے بنیادی اصول

ہم سب لوگ اکثر اپنے سیاسی لیڈروں سے سنتے رہتے ہیں اور ہم میں سے بہت سے  
 توں کی طرح دہراتے رہتے ہیں کہ نئے ہندوستان کے آئین کے بنیادی اصول جمہوری اشتراکیت  
 ورسکیو رقومیت ہیں مگر ان لوگوں کی جنھوں نے ان اصطلاحوں کو صحیح مفہوم کو سمجھا ہے، قہراً بہت تھوڑی  
 ہے۔ آئیے آج ہم ان اصطلاحوں کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کریں۔ عام جمہوریت یعنی لبرل جمہوریت  
 جسے یورپ اور امریکہ نے بڑی حد تک اٹھارویں اور انیسویں صدی میں اختیار کیا، انسانی  
 ہندسب کے ارتقاء کی ایک اہم منزل تھی۔ اگلی منزل اشتراکی جمہوریت کی ہے جس کی طرف  
 ہندو دنیا ٹوٹتی ہوئی ڈنگ لگاتی ہوئی آگے قدم بڑھا رہی ہے۔ تاریخ کے ابتدائی دور میں  
 انسان کوئی انفرادی حیثیت نہیں رکھتا تھا۔ وہ ایک خاندان اور قبیلے کا اور آگے چل کر ایک  
 سماجی کارکن ہوتا تھا اور اس کی ساری زندگی اسی رکنیت کے سانچے میں ڈھلتی تھی۔ قبیلے یا  
 خاندان کے افسر یا بادشاہ یا چند سرداروں کے سوا کسی کی شخصیت کو ابھرنے کا اور اپنے ذاتی  
 قانون ارتقا کے مطابق نشو و نما پانے کا موقع نہیں ملتا تھا۔ خدا کے برگزیدہ بندوں پیمبروں اور  
 صلحوں نے جہاں اخوت اور مساوات کی تعلیم دی، وہاں ان کا ایک بڑا احسان یہ بھی ہے  
 کہ انھوں نے خدا کے اور بندے کے درمیان بلا واسطہ تعلق پر زور دے کر ہر انسان  
 کے دل میں یہ احساس پیدا کیا کہ وہ ایک الگ شخصیت اور مخصوص صلاحیتیں رکھتا ہے اور

ان صلاحیتوں کو ترقی دینا اس کا مقدس فرض ہے۔ اسی احساس کی بدولت دنیا میں بڑے بڑے عالم، عارف، فن کار غرض ہر طرح کے اہل کمال پیدا ہوئے جنہوں نے انسانی تہذیب کو وسعت اور گہرائی، آرائش و زیبائش بخشی۔ ان ہی دونوں مذہبی عقیدوں کو کہ سب انسان اپنی اصل کے لحاظ سے برابر ہیں اور ہر انسان کی ایک مستقل شخصیت ہے جس کو نشو و نما کا پورا موقع ملنا چاہیے یورپ نے عہد جدید میں عقلی رنگ دے کر جمہوریت کا فلسفہ بنا دیا۔ جمہوریت کا اخلاقی اصول ہم ایک جملے میں بیان کرنا چاہیں تو یہ ہے ”ہر فرد کو اس حد تک آزادی دینا جہاں تک وہ دوسروں کی آزادی میں حائل نہ ہو اور اس کے آگے ضروری پابندیاں عائد کرنا جو سب کے لیے یکساں ہوں“ جمہوری فلسفہ کی بنیاد پر پہلے یورپ کی بعض ریاستوں اور پھر امریکہ میں جمہوری حکومت اور جمہوری سماج کی عمارت تعمیر ہوتی جس سے ان ملکوں کی مادی اور ذہنی تہذیب میں غیر معمولی ترقی ہوتی لیکن کم سے کم ایک شعبہ زندگی میں یعنی اقتصادی معیشت کے میدان میں فرد کو زیادہ آزادی دے دینے کے بہت بُرے نتائج پیدا ہوئے۔ تھوڑے سے لوگ جو روپے کھینچے گا گر جانتے تھے زیادہ سے زیادہ دولت بٹور کر جمع کرنے لگے اور بہت سے لوگ خصوصاً مزدور اور کسان جو مادی دولت کے اور ارباب علم و ہنر جو ذہنی دولت کے پیدا کرنے والے تھے۔ زندگی کی ضرورتوں تک سے محروم ہو گئے۔ انیسویں صدی کے وسط میں جب سائنس کی نئی ایجادوں کی مدد سے بڑے پیمانے کی صنعت کا رواج ہوا اور صنعتی سرمایہ داروں کا طبقہ وجود میں آیا تو معاشی انفرادیت کی خرابیاں اور بڑھتی شروع ہوئیں اور بیسویں صدی کے شروع میں انتہا کو پہنچ گئیں۔ صرف یہی نہیں کہ دنیا کی ساری دولت سمٹ کر ان صنعتی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آئے تھی۔ بلکہ اس دولت کے بل پر ان کی سیاسی قوت روز بروز بڑھنے لگی۔ اخبار ان کی مجلس میں آگئے عوام کے میڈر سیاست دان اور مدبران کے اشاروں پر چلنے لگے۔ دنیا کی ساری سیاست بلکہ ساری تہذیب ان کے رنگ میں رنگ گئی۔ ان کی سیاست نے سامراج کو جنم دیا۔ جو کمزور ملکوں کو دونوں ہاتھوں سے یعنی حکومت اور تجارت کے ذریعہ لوٹنے کی بے پناہ تدبیر تھی اور اس معاملے میں ان کی باہمی رقابت نے عالم گیر جنگ کی شکل اختیار کی۔ ان کی تہذیب میں روحانی، ذہنی

سانی غرض سب اعلیٰ قدریں مادی قدر کی دست نگرین کر رہ گئیں۔ دنیا کے دل دماغ پر رہب و علم و آرٹ کی جگہ کوئلہ، لوہا و پٹرول بھاگیا۔

اس مرحلے پر انسان کے ضمیر نے معاشی انفرادیت کے خلاف بغاوت کی اور سوشلزم جنی اشتراکیت کا خیال وجود میں آیا۔ اشتراکیت کا تصور یہ تھا کہ دولت کی پیداوار اور تقسیم کے وسائل یعنی زمین، کانیں، کارخانے، ریلیں وغیرہ چند آدمیوں کے ہاتھ میں نہ ہوں جو انھیں نفع کمانے کا ذریعہ بنائیں بلکہ عوام کی بنائی ہوئی حکومت کے ہاتھ میں ہوں جو انھیں عوام کی ضرورت زندگی پوری کرنے کے لیے استعمال کرے۔

سوشلزم کی تحریک نے شکلیں اختیار کیں۔ ایک کیونززم جس میں اشتراکیت صرف معاشی زندگی تک محدود نہیں رہی بلکہ ساری زندگی پر بھاگئی۔ فرد کے حقوق جماعت کے مقابلے میں بہت محدود ہو گئے۔ اس کی ذہنی اور معاشرتی آزادی قریب قریب سلب ہو گئی۔ ڈیوکریٹک سوشلزم یا جمہوری اشتراکیت جس نے اشتراکی اصولوں کو جمہوریت کے ساتھ سمونے کی کوشش کی۔ جمہوری اشتراکیت صرف دولت کی پیداوار اور تقسیم کے معاملے میں عوام کی منتخب کی ہوئی حکومت کو آمرانہ اختیارات دینا چاہتی ہے تاکہ ملک میں معاشی انصاف قائم ہو سکے۔ باقی مذہب، معاشرت اور فکرو عمل کے دوسرے شعبوں میں ہر شخص کو پوری آزادی دیتی ہے صرف اتنی پابندی عائد کرتی ہے کہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔ کم سے کم ہندوستان کے لوگوں کے لیے جمہوری اشتراکیت ہی سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اس لیے کہ انھیں اپنا مذہب اور اپنی تہذیب بہت عزیز ہے۔ وہ زمانے کے ساتھ چلنے کے لیے اپنے مذہب اور تہذیب کی نئی تعمیر اور تفسیر کرنے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں مگر ان کو ترک کرنے اور اپنی روحانی اور ذہنی آزادی کو ریاست کے حوالے کرنے پر کبھی تیار نہیں ہوں گے۔

نیل کر رہنے کی صلاحیت جسے عمرانیت کہتے ہیں۔ انسان کے لیے فطری چیز ہے۔ جیسے جیسے یہ صلاحیت ابھرتی گئی انسان کی زندگی کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔ خاندان، عشیرہ، قبیلہ، جگہ، قوم یہ سب عمرانی زندگی کے مدارج ہیں قومیت سب سے اونچا درجہ ہے جو انسانوں نے اب تک حاصل کیا ہے اس سے اونچا درجہ یعنی عالم گیر برادری یا عالم گیر ریاست ایک خواب ہے



جو انسان مدت سے دیکھ رہا ہے مگر ابھی تک اسے حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکا۔

ابتدا میں قومیت نسل یا مذہب پر مبنی تھی ایک ملک کے باشندے جو ایک نسل کے یا ایک مذہب کے ہوں اپنے آپ کو ایک قوم سمجھتے تھے۔ اگر کسی ایک ملک میں ایک نسل یا مذہب کے لوگ ہوں تو ایک متحد اور مضبوط قوم بن جاتی تھی۔ لیکن اگر کئی مذہبوں اور نسلوں کے لوگ آباد ہوں تو کئی قومیں بنتی تھیں اور ان کی باہمی کشمکش سے ملک کمزور ہو جاتا تھا۔

جب سے جمہوریت کے نظریے نے رواج پایا قومیت کا جدید تصور پیدا ہوا۔ جس کی بنا ایک ملک کے سب باشندوں کی چاہ ہے ان میں مذہب اور نسل کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو اخوت اور مساوات پر قائم تھی۔ ہندوستان میں نسلی اور مذہبی قومیت بہت پرانے زمانے سے موجود تھی مگر یورپ میں اس کا ظہور دوتھر کی اصلاح عیسائیت کے بعد ہوا۔ البتہ جدید جمہوری قومیت کی تشکیل سب سے پہلے یورپ کے بعض ملکوں میں اٹھا رہی تھی صدی میں ہوئی۔ انیسویں صدی کے آخر تک ہندوستان اور ایشیا کے دوسرے ملکوں میں جدید قومیت کا خیال پہنچ گیا اور اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش ہونے لگی۔

ہندوستان میں درحقیقت جدید قومیت کی داغ بیل اب سے کوئی چار سو برس پہلے اکبر نے ڈالی تھی۔ اس نے ہندوستان کے سب باشندوں کو بلا تفریق نسل و مذہب یکساں حق دے کر ان میں ایک ریاست کے شہری ہونے کا احساس پیدا کر دیا تھا۔ لیکن قومیت کا یہ ابتدائی نقش نقشِ اتمام تھا۔ اس لیے کہ ریاست کے شہری حقوق کسی جمہوری آئین کے مضبوط اور پائیدار رشتہ اتحاد میں بندھے ہوئے ہوتے تھے بلکہ ان میں باہمی ربط کا رشتہ محض وہ تعلق تھا جو ان میں بادشاہ کی ذات یا حکمران خاندان سے تھا۔ بہر حال مغلوں کے زمانے میں سیاسی وحدت اور عام ہندوی وحدت نے ہندوستانی قومیت کا جو احساس پیدا کر دیا تھا۔ وہ سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے بعد کمزور ہوتا گیا۔

انگریزوں کے عہد میں ایک طرف تو ہندوستانی قومیت کو نئے سرے سے قوت پہنچنے لگی اور دوسری طرف اس کی جڑیں کھوکھلی ہونے لگیں۔ قوت تو اس طرح پہنچی کہ ایک حکومت اور ایک قانون کے ماتحت رہنے سے ان میں دوبارہ وحدت کا احساس پیدا ہوا اور اس

شکرک مصیبت اور ذلت نے جو انھیں انگریزوں کی معاشی لوٹ اور نسلی غرور کی بدولت اٹھائی پڑی  
 پس احساس وحدت کو اور گہرا کر دیا۔ جڑیں کھوکھلی اس طرح ہوئیں کہ مغربی تہذیب کے تسلط کا  
 مقابلہ کرنے کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں نے اپنی اپنی قدیم تہذیبوں سے فیضان حاصل کرنا  
 چاہا۔ اور ان کی یہ کوشش رجعت پسندی کی حد تک پہنچ گئی۔ انگریزوں نے ان کی تہذیبی  
 تفریق سے فائدہ اٹھا کر ان میں سیاسی تفریق کے جذبے کو ابھارا اور جداگانہ انتخاب  
 کے ذریعے سے فرقہ پرستی کی آگ کو بھڑکایا۔ جس کا نتیجہ ہیں آج تقسیم ہند کی صورت میں  
 نظر آ رہا ہے۔

ہاتما گاندھی کی رہنمائی میں نیشنل کانگریس متحدہ قومیت کی ضرورت کو محسوس کر رہی  
 تھی اور فرقہ پرستی کی تحریکوں سے جن کو انگریزوں کی سرپرستی حاصل تھی، عدم تشدد کے ہتھیاروں  
 سے لڑ رہی تھی۔ اب انگریزوں کے جانے کے بعد ہندوستان میں یہ احساس زیادہ عام ہو گیا  
 ہے کہ اپنی آزادی کی حفاظت کے لیے اپنی ریاست کی مضبوطی اور ترقی کے لیے ہم کو اپنے  
 اندر متحدہ قومیت کا ایک گہرا اور پائدار جذبہ پیدا کرنا ہے۔ جداگانہ انتخاب کے ختم ہو جانے  
 اور جمہوری ریاست کا خاکہ بن جانے سے اب متحدہ ہندوستانی قومیت کے فروغ کے  
 لیے سازگار فضا پیدا ہو گئی ہے۔

جمہوری ملکوں کی مثال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متحدہ قومیت کے لیے نہ تو  
 مذہب کا ترک کرنا ضروری ہے اور نہ سب کا ایک مذہب اختیار کرنا۔ صرف اس کی ضرورت ہے  
 کہ سب لوگوں کو پوری مذہبی آزادی حاصل ہو اور سب ایک دوسرے کے دینی عقائد اور اعمال  
 کا احترام کریں۔ آج کل اسی کو سیکولزم کہتے ہیں خصوصاً ہندوستان میں یہ لفظ اسی معنی میں متعل ہے  
 اس کی تعلیم دنیا کا ہر مذہب دیتا ہے اور اس پر اہل ہند بہ حیثیت مجموعی ہمیشہ عمل کرتے رہے  
 ہیں۔ قومیت کا مطالبہ یہ ہے کہ سیاسی فرقہ بندی مذہب کی بنیاد پر نہ ہو۔ ہر مذہب کے لوگ  
 اپنے وطن سے محبت رکھیں۔ اپنی ریاست کے جمہوری آئین کی جو سب نے مل کر بنایا ہے اور  
 جو سب کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے، دل و جان سے عزت کریں۔ اس آئین کے اور اس  
 حکومت کے جو آئین کے مطابق بنی ہے اور آئین پر عمل کرتی ہے، وفادار رہیں۔ ریاست کا

آئین اس کے باشندوں کی اخلاقی سیرت کا منظر ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی وفاداری اور اطاعت درحقیقت خود اپنی اخلاقی سیرت کی وفاداری اور اطاعت ہوتی ہے۔ اگر کسی عجم یا طبقے کو حکومت کے طرز عمل میں یا خود آئین میں کوئی خرابی یا کمی نظر آئے۔ تو اسے حق ہے کہ جمہوری طریقے کے مطابق ملک کے باشندوں کی اکثریت کو اپنا ہم خیال بنا کر حکومت کو بدل دے یا آئین میں ترمیم کر دے لیکن جب تک اسے اس میں کامیابی نہ ہو اُسے آئین یا آئینوں حکومت کی نافرمانی کا حق نہیں۔ قومیت کا احساس ذہنی حیثیت سے ریاست اور آئین سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کی نفسیاتی بنیاد تہذیبی وحدت پر ہوتی ہے ملک کے سب باشندوں میں قومی وحدت کا گہرا جذبہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان میں کسی نہ کسی حد تک تہذیبی وحدت موجود ہو۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے آزاد ہندوستان کے نئے جمہوری آئین کا خاکہ بن جانے کے بعد اور جداگانہ انتخاب کے ختم ہو جانے کے بعد ہندوستان میں قومی وحدت کے لیے سازگار فضا پیدا ہو گئی ہے۔ مگر اسی کے ساتھ ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ متحدہ قومیت گہری اور پائدار اس وقت ہو سکتی ہے جب اس کی بنیاد مشترک تہذیب پر ہو۔

یہاں تہذیب کی منطقی تعریف کرنے کا موقع نہیں۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ تہذیب اخلاقی قدروں کے شعور کا اور زندگی کو ان قدروں کے سانچے میں ڈھالنے کا نام ہے یہ اپنے آپ کو چار طرح سے ظاہر کرتی ہے :

(الف) لوگوں کے عام مزاج، بھھاؤ اور برتاؤ کی صورت میں۔

(ب) ان مادی اشیاء کی صورت میں جو کسی معاشی، مالی یا ذہنی قدر کو حاصل کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے مثلاً مکان، لباس، غذا وغیرہ۔

(ج) ذہنی نظریوں اور عقیدوں اور ان اداروں کی صورت میں جن میں یہ نظریے اور عقیدے ایک معین شکل اختیار کرتے ہیں مثلاً مذہب، ریاست، قانون وغیرہ۔

(د) ان ذریعوں کی صورت میں جن سے خیالات اور جذبات کا اظہار کیا جاتا ہے جیسے زبان، ادب، آرٹ۔

جہاں تک (الف) و (ب) کا تعلق ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ الگ الگ علاقوں اور جماعتوں میں بہت سے جزوی اختلافات ہیں لیکن مجموعی طور پر ہندوستانیوں کے عام مزاج اور برتاؤ اور ان کے رہنے سہنے، کھانے پینے کے طریقوں میں اتنی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے کہ اور ملکوں کے لوگوں کے مقابلے میں وہ ایک ہی جھنڈ کے پنجے میں معلوم ہوتے ہیں۔ ان برسیوں سے پوچھیے۔ جنھیں ہماری زندگی کے جزئیات کے مطالعے کا موقع نہیں ملا ہے تو وہ بتائیں گے کہ انھیں سارے ہندوستان کے لوگوں کی گھریلو تہذیب کم و بیش ایک سی نظر آتی ہے۔

اب ذہنی زندگی کے میدان میں آئیے تو ہمارے ملک کی بہت بڑی اکثریت نے ریاست، حکومت، عام قانون اور دوسرے اجتماعی اداروں کے بارے میں جدید جمہوری تصورات کو قبول کر لیا ہے۔ چنانچہ ہمارے آئین کے بنیادی اصولوں میں جو منظور ہو چکے ہیں۔ پہلا اصول یہ ہے کہ ہندوستانی ریاست غیر مذہبی رہی پبلک ہوگی۔ اسی طرح جدید علوم کی تعلیم نے ہمارے پڑھے لکھے لوگوں میں تہذیب کی ذہنی بنیادوں کو ایک کرنے میں بہت مدد دی ہے اور جیسے جیسے یہ تعلیم عام ہوتی جائے گی ہماری ذہنی وحدت اور بڑھتی جائے گی۔ اب رہا مذہب تو اس میں شک نہیں کہ مذہبی واردات کی ذہنی تعبیریں جو ہندو اور مسلمان اور سکھ کرتے ہیں۔ یعنی ان کے عقائد اور عبادات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن خود یہ واردات قلب بالکل ایک نہیں تو قریب قریب ایک سی ہیں، جیسا کہ مسلمان صوفیوں، ہندو بھگتوں اور سکھ مذہب کے بانی گرو نانک کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے۔ آرٹ اور ادب کو لیجیے، ان لوگوں کے ذہنی تصورات میں بے شک اسی طرح کا اختلاف موجود ہے جیسا کہ مذہب کی ذہنی تعبیر میں۔ لیکن جب یہ تصورات حقیقت کا جامہ پہننے کی کوشش کرتے ہیں تو سارے ہندوستانیوں کے دل سے وجدان اور احساس کی وحدت اس زور شور سے اُبھرتی ہے کہ سارے ذہنی اختلافات کو بہا لے جاتی ہے آرٹ اور ادب کی دنیا میں پہنچ کر ہندو مسلمان اور مادر ہند کے دوسرے فرزند یہ محسوس کرتے ہیں کہ سب کے اندر زندگی کا ایک ہی دھارا بہتا ہے۔ اس کی لہریں ایک ہی تال سے اُٹھتی ہیں اور گرتی

ہیں۔ طوفان ایک ہی طرح کے آتے ہیں سکون ایک ہی انداز کا ہوتا ہے۔  
 جن لوگوں نے مختلف صوبوں کے آرٹ کا اور مختلف زبانوں کے ادب کا گہرا مطالعہ  
 کیا ہے وہ ہندوستانی ادب اور آرٹ کی بنیادی وحدت میں ذرا بھی شبہ نہیں رکھتے۔  
 اب صرف زبان رہ جاتی ہے اور قومی تہذیب کا مسئلہ دراصل قومی زبان کا مسئلہ  
 ہے۔ ہندوستان میں کم سے کم سترہ مختلف زبانیں، مختلف علاقوں میں رائج ہیں۔ اور سب  
 کو مل کر سارے ملک کی مادری زبان کو ایک کرنا بالکل ناممکن ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ  
 ایک مشترک زبان کا ہونا لازمی ہے کیونکہ جب تک ملک کے سب حصوں کے لوگ  
 بے تکلف تبادلہ خیالات نہ کر سکیں قومی وحدت کا جذبہ ظاہر نہیں ہو سکتا اور مو بھی  
 جائے تو اس میں وسعت، گہرائی اور پائیداری نہیں پیدا ہو سکتی۔ خوش قسمتی سے عمرانی  
 زندگی کے فطری ارتقاء نے ایک مشترک زبان ہندوستانی پیدا کر دی ہے جو کئی صوبوں کی  
 مادری زبان ہے اور باقی صوبوں میں بھی کروڑوں آدمی بولتے اور سمجھتے ہیں۔ اس کی اصل  
 سنسکرت ہے مگر اس پر فارسی کا اور کچھ تھوڑا ساعربی کا بھی اثر پڑا ہے۔ اور اس کے دو  
 رسم الخط ہیں اُردو اور دیوناگری۔ کچھ عرصے سے ہندو قومیت کے حامی یہ جتن کر رہے ہیں  
 کہ ہندوستانی زبان سے فارسی عربی کے لفظوں کو نکال کر اس کی جگہ سنسکرت کے لفظ رکھیں  
 بھاشا کے لفظوں کی خالص سنسکرت شکل اختیار کریں اور اس شدھ ہندی زبان کو  
 دیوناگری رسم الخط میں ہندوستان کی قومی زبان بنائیں۔ کئی صوبوں میں اس تحریک کو حکومت  
 کی حمایت حاصل ہو گئی ہے اور ہندی سرکاری زبان بنادی گئی ہے، مرکزی حکومت بھی  
 ایک حد تک اس کی کوشش کر رہی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ تحریک جمہوریت کے منافی ہونے کے علاوہ ملک کی تہذیبی وحدت  
 اور قومی وحدت کے لیے اور خود زبان کے لیے خطرناک ہے، زبان صنعت کی طرح کئی مینیکینی  
 چیز نہیں ہے کہ جب چاہیں اسے ایک دم سے بدل دیں۔ یہ ایک نامی چیز ہے یعنی ایک طرح کا  
 پودا ہے جو زمین، ہوا، پانی اور سورج سے غذائے کر دھیرے دھیرے پنتا ہے ایک درخت  
 کو اکھاڑ کر اس کی جگہ دوسرا لگا دیا جائے تو وہ ایک سوکھا ٹھنڈھ بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی طرح



# اسلامی ملکوں میں نظامِ تعلیم کی اہمیت

اور

## اُس کے دور رس اثرات

حضرت مولانا ابوالحسن علی حسنی ندوی

ذیل میں محترم مولانا کا وہ مقالہ ہے جسے موصوف نے یکم نومبر ۱۹۵۵ء کو زندہ کے ۸۵ ویں جشنِ تعلیمی کے موقع پر پڑھا تھا۔

میں اس فرصت اور صحبت کو جو زمانہ طویل کے بعد میسر آئی ہے غنیمت سمجھتے ہوئے اور اس سے پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے آج ایک ایسے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرنا چاہتا ہوں جو میرے نزدیک اُمتِ مسلمہ اور عالمِ اسلام کے لیے موت و زیست اور وجود اور عدم وجود کے سوال کے مرادف ہے، میں پوری دیانت داری اور یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اگر یہ بین الاقوامی اسلامی اجتماع اس اہم اور نازک موضوع پر گہرائی، ہمدردی اور سنجیدگی سے غور کرتا ہے اور اس سلسلے میں کسی نتیجے تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو ہم اس کو ایک مبارک اور تاریخ ساز اجتماع کہہ سکتے ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال رہی تو وہ ملتِ اسلامی کی حیات نو کا نقطہ آغاز بن سکتا ہے۔

نوع کی نزاکت اور اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ کہانی بہت دور سے شروع جائے، اس لیے کہ یہ مسئلہ آج کا یا چند ہینوں اور سالوں کا نہیں ہے، یہ ایک بہت پرانا مسئلہ اور پرانی مشکل ہے جس کی جڑیں ملت کی زندگی اور تاریخ میں اندر تک پیوستہ اور دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔

اس سلسلے میں پہلی نفیاتی حقیقت جس سے صرف نظر کرنا ناممکن ہے وہ اسلامی معاشرے میں ایسے اشخاص کا وجود ہے، جن کو اس عقیدے پر (جس پر اس معاشرے کی ماس ہے) قلبی طور پر انشراح نہیں ہوتا اور وہ ان حقائق و مبادی اور مقاصد اور نرا پر یقین نہیں رکھتے جن کے لیے یہ معاشرہ زندہ اور کوشاں ہے۔

یہ دراصل ہر اس انسانی معاشرے کا مزاج اور خاصہ ہے جو کسی مخصوص عقیدے سے متبعین حدود و قیود کا پابند ہے اور جب اس معاشرے اور جماعت کا کوئی فرد ان حدود و قیود کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ اس کے دائرے سے خارج یا اس کا باغی قرار دیا جاتا ہے۔ ان حقوق و امتیازات سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے، جو اس کو اب تک حاصل تھے، برخلاف میتوں کے جن کا دروازہ ہر عقیدہ و مسلک اور ہر قسم کے صحیح اور غلط طرز زندگی اور کردار کے لیے کھلا رہتا ہے اور ان کی صرف ایک شرط ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ یہ فرد اپنی قومیت میں نہ کرے، حکومت یا ملک کے خلاف کوئی سازش نہ کرے اور کسی قومی غداری کے ہم کام نہ ہو۔

یہ مشکل اس وقت اور بڑھ جاتی ہے اور جن لوگوں پر اس معاشرے کے اچھے برے، ذمہ داری ہے، ان کے لیے سب سے سنگین مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ عنصر جس نے اس عقیدے کو کبھی اخلاص کے ساتھ قبول نہیں کیا تھا یا کسی وجہ سے اس کو ہم نہیں مکتا تھا، یا کسی خاص سبب سے مضیم کرنے کے بعد اسے پھر خارج کر دیا تھا، اس مومن و مسلم معاشرے کے دائرے اور فریم کے اندر اس کے ایک جزو کی حیثیت سے زندہ رہنا اور پھلنا دلنا چاہتا ہے اور اپنے مستقبل کو کسی مصلحت یا مجبوری سے اس کے مستقبل کے ساتھ بستہ کرتا ہے لیکن بائیں ہمہ اپنے کو اس کے مطابق ڈھالنا، اس کے رنگ میں رنگنا، اس کو



کسی حالت میں گوارہ نہیں ہوتا، وہ اس معاشرے کے مسلم دنیا کی حقانیت و تصدیقات اور صفات و خصوصیات پر یقین نہیں رکھتا اور نہ اس کے اندر اس کے لیے کوئی گرم جوشی اور اخلاص پایا جاتا ہے، غور سے دیکھا جائے تو یہ بات فقہ ارتداد سے زیادہ خطرناک شرانگیز اور دوسرے نتائج کی حامل ہے جس کی نیکی سے مسلم معاشرہ واقف ہے۔

یہ مسئلہ اس وقت کچھ اور پیچیدہ بن جاتا ہے جب یہ عنصر اپنی ذہانت و ہنرمندی سے، نیز عوامی اعتماد حاصل کرنے اور دوسروں پر چھا جانے کی وجہ سے زمام قیادت اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے اور پھر اس کے بعد پورے معاشرے کو اس کے خلاف مرض جس رُخ پر چاہتا ہے چلاتا ہے اور اس معاشرے کو ان راستوں پر لے جاتا ہے جو اس کے نزدیک اتحاد و بے دینی اور اس کے طے شدہ اصولوں اور اخلاقی قدروں سے بغا کے راستے ہیں، بعض اوقات اس کو ان مقاصد کی طرف بھیڑ بکریوں کی طرح ہنکایا جاتا ہے جو اس کے دین و عقیدہ کے سراسر منافی یا اس کے متوازی ہوتے ہیں، وہ ایک ایسی سخت نفسیاتی کشمکش سے دوچار ہوتا ہے جس سے زیادہ سخت کشمکش تاریخ انسانی تاریخ اخلاق و نفسیات اور تاریخ مذاہب میں شاید کبھی پیش آئی ہو، وہ موت و زیہ کی درمیانی اور بحرانی کیفیت میں مبتلا ہوتا ہے جس سے اس کو کسی وقت چھٹکارا نہیں ملتا اس قیادت کے اثر سے جو اپنے معاشرہ اور قوم کے دین و عقیدہ پر ایمان نہیں رکھتی بلکہ اکثر اوقات اس سے برسرِ پیکار اور آمادہٴ فساد رہتی ہے نیکری و دینی ارتداد کھلی پھوٹ مل جاتی ہے اور ان لوگوں کی ایک بڑی تعداد جن کے پاس اخلاقی و نفسی حفاظت کا کوئی سامان یا ایمانی و روحانی قوت کا کوئی ذخیرہ یا کوئی علمی و فکری ردِ کار نہیں ہوتی۔ اس سمندر میں غرقاب ہو جاتی ہے، دولت کے پرستار، چڑھتے سورج، بھاری، موقع پرست، ابن الوقت اس کا خصوصیت سے اور زیادہ آسانی سے شکار ہوتے ہیں، یا پھر دوسری شکل میں نفاق پورے معاشرے میں عام ہو جاتا ہے معاشرہ کی داخلی قوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا پورا ڈھانچہ اندر اندر گلنے مڑنے لگتا ہے، فریب عام ہوتا ہے سازشوں کی کثرت ہوتی ہے، غداری اور قومی خیانت کے واقعا

نشرت پیش آتے ہیں، ضمیر اور بڑی سے بڑی قابل احترام اور مقدس میراث کا سودا انہیں  
 در آسان ہو جاتا ہے، ملک کے بڑے بڑے رقبے چند سگلوں کے عوض فروخت کر دیئے  
 جاتے ہیں، جاسوسوں اور دشمن کے کارندوں اور ایجنٹوں کی بن آتی ہے اور ان کو  
 اس خدمت کے لیے کوئی بھی طریقہ اور حربہ استعمال کرنے سے دریغ نہیں ہوتا، یہ وہ  
 صورت ہے جس کی نظیر کسی اور معاشرے میں نہیں ملتی۔

اس کے نتیجے میں یہ معاشرہ کسی بیرونی دشمن یا اندرونی خطرے کا مقابلہ کرنے کے قابل  
 نہیں رہتا اور اس کی اصل وجہ یہی ذہنی انتشار اور نفسیاتی کشمکش، قیادت اور اس  
 کے دیئے ہوئے اعلانات اور نعروں سے عوام کی بے تعلقی اور عدم دلچسپی ہے۔ یہ سب  
 حالات و واقعات کا منطقی نتیجہ اور نفسیات انسانی کا طبعی خاصہ ہے اور ان تمام ملکوں  
 کی قدیم و جدید تاریخ اس پر گواہ ہے جو اپنے رہنماؤں اور زعماء یا اپنے حکام و امراء کی  
 محبت سے کبھی آشنا نہیں رہے اور جہاں جمہور اور قیادت میں جذباتی ہم آہنگی اور فطری  
 یکسانیت کبھی پیدا نہیں ہو سکی۔

البتہ اس اسلامی سوسائٹی نے جو دعوت اسلامی کی اساس پر قائم تھی اور جس نے  
 نبوت محمدیؐ کی آغوش تربیت میں پرورش پائی تھی اس طبعی اور تاریخی حقیقت اور امر واقعی  
 کا کامیابی سے مقابلہ کیا جس کا واسطہ قدرتی طور پر ہر اس جماعت کو پڑتا ہے جس کی تعمیر  
 ایمان و عقیدہ، دیانت و تقویٰ اور دعوتِ جہاد کی بنیادوں پر ہوئی ہو۔ نفاق کی بیماری تو  
 صرف اس ماحول کو لگتی ہے جہاں دو حریف نظریات اور مقابل قیادتیں پائی جاتی ہوں  
 خواہ ان دونوں میں ضعف و قوت اور قلت و کثرت کے لحاظ سے کوئی تناسب نہ ہو۔  
 اس موقع پر وہ متردد عنصر سامنے آتا ہے جو ان دونوں مخالفت کیمپوں کے درمیان  
 گھومتا رہتا ہے اور متردود رہتا ہے کہ ان میں سے کس کا انتخاب کیا جائے اور کس کا  
 دامن تھاما جائے پھر کسی نہ کسی دعوت کی طرف مائل ہو کر اس میں شامل ہو جاتا ہے  
 اور اس کو اپنی محبت و تعلق کا مرکز بنا لیتا ہے تاہم اس کی مادی مصلحتیں اور حریف کی قوت  
 اور عروج و اقبال اس کو اپنے موقف کے اعلان، اپنی رائے کے اظہار اور نئی دعوت کو

بالکلیہ قبول کرنے سے باز رکھنا ہے اور مقابل دعوت سے اپنی رسم در راہ قطعی اور آخری طور پر ختم نہیں کرتا، قرآن مجید میں اسی کیفیت کو اس آیت میں بیان کیا گیا ہے :

”بیچ میں پڑے لٹک رہے ہیں نہ ان کی طرف (ہوتے ہیں) نہ ان کی طرف“ (النساء، ۱۲۳)

دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے :

”لوگوں میں بعض ایسے بھی ہیں جو کنا رہے پر (کھڑے ہو کر) خدا کی عبادت کرتے ہیں، اگر ان کو کوئی (دنیاوی) فائدہ پہنچے تو اس کے سبب مطمئن ہو جائیں اور اگر کوئی آفت پڑے تو منہ کے بل لوٹ جائیں (یعنی پھر کافر ہو جائیں)۔“

اس لیے جیسا کہ اکثر مفسرین کا خیال ہے مکہ میں نفاق کا وجود نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام وہاں مغلوب تھا، اس کے اندر نفع و نقصان پہنچانے اور تغیر و تبدل کی کوئی طاقت نہ تھی اور وہاں دو متوازی قوتیں نہ تھیں۔ مشرکین بڑے طاقتور اور غالب تھے مسلمان مظلوم، نہتے اور مغلوب تھے۔ جب اسلام مکہ سے مدینہ منتقل ہوا اور اسلامی سوسائٹی اپنے تمام لوازمات اور طبعی خاصیتوں کے ساتھ وجود میں آئی تو نفاق نے سر اٹھایا، یہ ایک ایسی قدرتی اور نفسیاتی صورت حال تھی جس سے کوئی مفر نہ تھا۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف فرما ہونے اور سلسلہ وحی کی وجہ سے یہ نوزائیدہ سوسائٹی ان منافقین کے ضرر سے محفوظ رہی، قرآن مجید نے متعدد جگہوں پر ان کو ابھی طرح بے نقاب کیا ہے، عام مسلمان بھی اس سے بیزار و متنفر تھے، سوسائٹی نے بھی ان کو اپنے دائرے سے خارج کر دیا تھا اور ان کے لیے اس کے اندر چوری چھپے گھسنے اور خلل اندازی کرنے کا زیادہ موقع باقی نہیں رہا تھا، سوسائٹی کے اعتماد کو حاصل کرنے اور منصب و اقتدار تک پہنچنے کی بات تو بہت دور کی تھی چنانچہ یہ اولین اسلامی سوسائٹی برابر صحت مند اور ان آلائشوں سے محفوظ رہی، نفاق اس کو کمزور اور کمزور خوردہ نہ کر سکا اور منافقین کو بھی اس کو نقصان پہنچانے کا موقع نہ مل سکا، بلکہ ان کی کمزوری،

ست خوردگی اور بد حالی کو دیکھ کر بہت سے صحابہ کو (جن میں بڑے جلیل القدر صحابی بھی شامل ہے) یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید ان کی نسل ختم ہو چکی ہے اور عہد نبوی کے بعد اب نفاق کا کوئی وجود نہیں رہا۔

لیکن نفاق پہلے بھی انسانی زندگی کا ایک خاصہ اور بہت سے لوگوں کی کمزوری تھا اور آج بھی ہے۔ اس نے کسی وقت قافلہ انسانی کا ساتھ نہیں چھوڑا ہے اور ہر موقع اور غیاش سے پورا فائدہ اٹھایا ہے اور اپنی جگہ بنائی ہے، بہت سے اسباب و عوامل نے اس کی ہمت افزائی کی اور اس کو تخت سلطنت، جنگی قوت اور انتظام حکومت کی منزل تک پہنچایا، نیز علم و ادب کی محفلوں میں اس کو باریابی کا موقع دیا اور یہ سب اس عہد میں ہوا جب اسلام پیش قدمی کر رہا تھا، فاتح و با اقتدار تھا، اور اسلام قبول کرنے اور اسلامی نظام پر عمل کرنے میں بہت سے سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی فوائد بھی تھے، یہ وہ موقع تھا جب نفاق نے آگے بڑھ کر وسیع اسلامی سلطنت کے کلیدی اور اہم عہدوں پر قبضہ کر لیا اور اس میں ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے کسی خاص فن یا صنعت میں اپنی مہارت کی وجہ سے یا غیر معمولی ذہانت یا علمی برتری کی وجہ سے نوازیدہ اسلامی حکومت پر پورا تسلط حاصل کر لیا اور ان میں بڑے اعلیٰ درجے کی انتظامی صلاحیتوں کے لوگ، افواج کے سپہ سالار اور ارباب و اہل قلم اور حکومت کے اہلکار پیدا ہوئے۔

ان حالات میں ایک مرتبہ سیدنا حسن بصریؒ سے نفاق اور منافقین کی موجودگی کے بارے میں سوال کیا گیا درانحالیکہ اقتدار اسلام اور مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے انھوں نے اثبات میں اس کا جواب دیا اور صرف ان کے وجود کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کا اظہار کیا کہ وہ طاقت کی پوزیشن میں ہیں، انھوں نے ایک شخص سے پوچھا کہ حضرت! کیا آج بھی نفاق کا کہیں وجود ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ”اگر منافقین بصرہ کی گلیوں کو چھوڑ دیں تو تم کو دیرانی کی وجہ سے دشت ہونے لگے، ایک مرتبہ فرمایا ”اگر وہ نکل جائیں تو تم اپنے دشمن سے عہدہ برآ نہ ہو سکو“، ایک موقع پر کہا ”خدا کی شان، اس امت کو منافقین نے کتنا نقصان پہنچایا اور کس طرح اس پر قبضہ کر لیا“،

اس کے بعد غیر ملکی اقتدار اور مغرب کی فکری و تہذیبی یلغار کا دور شروع ہوتا ہے اور مشرق اپنے ارادہ سے یا بلا ارادہ مغربی طرز تربیت، نظام تعلیم، دبستان فکری، زندگی اور انسان کے مغربی تصور اور علوم و فنون کے مغربی زاویہ نگاہ کے سایہ میں یا زیادہ بہتر الفاظ میں اس کی گود میں اس طرح آجاتا ہے جیسے کوئی شیر خوار بچہ کسی دیرینہ سال مرنے والے تالین کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔ وہ اس کے پورے نظام تعلیم یا مختصر الفاظ میں اس کے نظریہ تعلیم کو ساری خرابیوں اور خامیوں کے باوجود جوں کا توں قبول کر لیتا ہے، جو ایک ایسی سرزمین میں پیدا ہوا اور نافذ کیا گیا جس کے عقائد، بنیادی اصول، اخلاقی قدروں، اسلامی معاشرے کی قدروں اور بنیادی مسئلہ اصولوں سے ہر جگہ اور ہر سطح پر مختلف ہیں، جن پر وہ پورا ایمان رکھتا ہے یا ان پر ایمان لانا، ان کے لیے جدوجہد کرنا، ان کے لیے کچھ نہ کچھ قربانی دینا اپنے لیے ضروری سمجھتا ہے بلکہ مغرب کی اخلاقی قدروں کی تردید اور ان کی بیخ کنی اور تحقیر ہی پر اس کی بنیاد ہے، ایسی حالت میں اس کی مثال بعینہ اس شخص کی سی ہوتی ہے جو آب حیات کے شوق میں زہر کا پیالہ پینا چاہے یا کھاری اور نمکین پانی سے اپنی پیاس بجھانے کی کوشش کرے، انھوں نے اپنے تعلیمی منصوبوں اور علمی اداروں کی تشکیل میں بیرونی ملکوں کے تعلیمی مشیروں کو پورا اختیار دے رکھا ہے اور ان ملکوں سے صرف دوسری کتابیں نہیں درآمد کر رہے ہیں بلکہ تعلیم و تربیت کے مغربی نظریات و تصورات بھی درآمد کر رہے ہیں، وہ ان ملکوں میں اپنے تعلیمی و فوجد بھیتے ہیں تاکہ وہ مغربی ماہرین تعلیم اور اساتذہ کی تربیت میں تعلیم حاصل کریں، پھر ان کو ممالک اسلامیہ کے تعلیمی منصوبوں اور پالیسیوں کی تشکیل و تربیت کی پوری آزادی بھی دے دیتے ہیں کہ جس طرح چاہیں اس کا نقشہ بنائیں اور اس کا جو رخ چاہیں متعین کریں۔

اس کے نتیجے میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جو اپنے عقائد و افکار اور اپنے اخلاق و سیرت سب میں ذہنی انتشار کا شکار ہے، فکری مغربی اور فکری اسلامی کے درمیان تذبذب کی حالت بھی با غنیمت تھی لیکن اس نے اکثر اوقات اپنے ملک و ملت اور اپنے معاشرے کے سارے عقائد و کمالات اور اصول و اقدار سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔

ایک بالکل قدرتی بات تھی جس پر کوئی تعجب نہ کرنا چاہیے بلکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو مقام تعجب نہ ہو سکتا ہے کہ یہ ماہرین اور مشیران تعلیم اور ان کے شاگرد اپنے کام میں مخلص ہوں اور تعلیمی پالیسی اور منصوبہ بندی میں ان کے پیش نظر اسلامی ملکوں اور نئی نسلوں کی فلاح و ترقی ہو، لیکن یہ فرض کر لینے سے بھی ان ملکوں میں پیدا ہونے والے فکری اضطراب اور یادی تضاد اور ناہمواری میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور تصویر اسی طرح تاریک رہتی ہے۔ ان میں سے اکثر لوگوں کی اس خامی کو اس پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ وہ دین سے اور اس کی بنیادوں اور اصولوں سے، مسلم اقوام کے مزاج و کردار اور اس کی شخصیت و حوت کے مطابق اور منافی دونوں چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ ان ملکوں اور قوموں کو فائدہ پہنچانا چاہتے ہوں لیکن ان کے بچانے کی یہی کوشش ان کی ہلاکت کا ذریعہ بن جاتی ہے، ان غیر ملکی تعلیمی مشیروں کے سلسلے میں مجھے Don Adams کا یہ تبصرہ بہت پسند آیا جو اس نے اپنی کتاب 'EDUCATIONAL PATTERNS IN CONTEMPORARY SOCIETIES' میں کیا ہے :

"ایک مشرقی حکایت، غیر محتاط غیر ملکی تعلیمی مشیروں سے سرزد ہونے والی غلطیوں کی پوری تصویر کشی کرتی ہے، کسی زمانے میں ایک بہت بڑا سیلاب آیا، جس میں ایک بندر اور ایک بھیلی بھنس گئے، بندر تیز و طرار اور تجربہ کار تھا، لہذا ایک درخت پر چڑھ کر وہ سیلاب کی طوفانی موجوں سے محفوظ مقام پر جا بیٹھا، اب اس نے نیچے نظر ڈالی تو کیا دیکھتا ہے کہ غریب بھیلی اندھنی ہوئی لہروں کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہے، پوری ہمدردی اور نیک نیتی کے جذبے کے ساتھ وہ نیچے آیا اور اس نے بھیلی کو پانی سے نکال کر خشکی پر ڈال دیا، پھر چونتیجہ نکلا وہ ظاہر ہے ۲۔"

عہد حاضر کے ماہرین تعلیم نے بالاتفاق اس کا اظہار کیا ہے کہ "تعلیم کوئی ایسا تجارتی سامان نہیں ہے جو درآمد یا برآمد کیا جاسکے، مثلاً مصنوعات، کچا مال، یا وہ

ایجادات و ضروریات جو کسی ملک اور علاقہ کے ساتھ مخصوص نہیں، وہ ایسا لباس ہے۔ ان اقوام کے قد و قامت و جسامت کی ٹھیک ناپ کے مطابق تراشا اور سیا جاتا ہے۔ پسندیدہ و محبوب علم و فن اور ان مقاصد کو سامنے رکھ کر تیار کیا جاتا ہے جن کے لیے وہ ہر طرز کی قربانی دے سکتی ہیں اور یہ کہ :

تعلیم صرف اس عقیدے کو مضبوط کرنے کا ایک ہندب اور شائستہ طریقہ ہے جس کا حاصل یہ ملک یا قوم ہے، اس کا مقصد فکری طور پر اس کو غذا دینا اس پر اعتماد پیدا کرنا اور اگر ضرورت ہو تو علمی دلائل سے اس کو مسلح کرنا ہے، وہ اس عقیدہ کے دوام و بقا کا وسیلہ اور آنے والی نسلوں تک بے کم و کاست منتقل کرنے کا ایک طریقہ ہے، نظام تعلیم کی بہترین تعریف یہ ہے کہ وہ والدین، مربیوں اور نگرانوں کی اس سعی پیہم کا نام ہے جو وہ اپنی اولاد کو اپنے دین و مسلک پر قائم رکھنے کے لیے کرتے رہتے ہیں اور ان کی اس طرح تربیت کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ان کے درخت کے صراح و اہل وارث اور امین ثابت ہوں اور ان کے اندر اس ثروت میں اضافہ اور توسیع اور اس کو ترقی دینے کی پوری صلاحیت ہو۔

برطانیہ کے ماہرین تعلیم کی ایک رپورٹ میں یہی بات کہی گئی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

”ریاست کا مفاد اس میں ہے کہ وہ دیکھے کہ اسکولوں کے ذریعہ قومی زندگی کے مکمل اجزاء اور نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے ہیں، اس کا کام ہے کہ دیکھے کہ طلبہ قومی مفاد کے مقررہ معیار کی کارکردگی قائم رکھتے ہیں اور اس کو ترقی دیتے ہیں۔ ریاست کی ظاہری تعلیمی سرگرمی کے پس پشت غیر مرتب لیکن معاشرہ کی سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ بچے قومی خصوصیات کے جانشین بنتے ہیں۔“

گارفورڈ (GARFORD) نے اپنی کتاب "EDUCATION & SOCIAL

PURPOSE میں اس حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ :

"اولین طور پر تعلیم کے مقصد کو سماج کی روایات اور اس کے موجودہ اقدار پر پرکھنا چاہیے، کیونکہ یہی وہ بنیادیں ہیں جن پر اس کی خصوصیات اور بقا منحصر ہے اور یہ بے حد ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان دفعتاً کوئی بے ربطی نہ پیدا ہو، اس کے بجائے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ ترقی کی ہر کوشش سماج کے لیے مسلم اقدار کی بنیاد پر ہو۔"

ایک اور ماہر تعلیم (VERNON MALLINSON) کی شہادت میں اس سے زیادہ یقین

اور صراحت سے کام لیا گیا ہے۔ وہ لکھتا ہے :

"ایک قسم کا ذہنی منشور جو پورے معاشرے کے مشترکہ مقصد اور مشترکہ کوششوں کا آئینہ دار ہوتا ہے، ایک طرح یہ بڑے پیمانے پر قومی جذبے کی عکاسی کرتا ہے اور ان خصوصیات کا مجموعہ ہوتا ہے جو معاشرے کے نصب العین کی خوبی کے لیے ضروری ہوتا ہے۔"

منزب اپنے سیاسی نظاموں اور مکاتیب خیال کے اختلاف، نیز اپنے مشرقی و مغربی کیمپوں اور اپنی ساری قومی بیماریوں اور نقائص اور خامیوں کے باوجود اس تعلیمی پالیسی پر پوری طرح کاربند ہے اور تعلیم و تربیت کے تمام شعبوں میں اس نے اس کو تمام و کمال نافذ کر رکھا ہے اور اس کے تمام تعلیمی پروگرام اور تعلیمی پالیسیاں اسی مقرر کردہ اصول کی تابع ہیں۔

سوویت یونین بھی جو انقلابی ذہن اور اپنی انتہا پسندی میں مشہور ہے، اس اصول کو نافذ اور جاری کرنے میں سرمایہ دارانہ جمہوری حکومتوں سے پیچھے نہیں رہا، بلکہ شاید اپنے اشتراکی نظریے کی حفاظت اور انقلابی روح کی بنا پر اس اصول کو عملی جامہ پہنانے میں وہ ان ممالک سے بھی آگے ہے، ایک سرکاری حکم نامہ مجریہ ۱۲ نومبر ۱۹۵۸ء میں یہ کہا گیا ہے کہ :



”ان خصوصیات کے حصول میں سماجی علوم (SOCIAL SCIENCES) کی تعلیم ایک اہم کردار ادا کرتی ہے، مارکسزم، لینن ازم کے مبادیات کا علم ہر فن کے ماہرین کے لیے اشد ضروری ہے، ہمارے نوجوانوں کی تربیت اس طرح ہونی چاہیے کہ ان میں بورژوا نصب العین اور احیاء پرستی کے خلاف تعصب کی روح سرایت کر جائے۔“

یہی وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے مغرب اس نقصان سے محفوظ رہا جس کا شکار مشرق کے اسلامی وغیر اسلامی ممالک سب ہیں، چنانچہ آج مغرب میں عوام اور قیادت یا جمہور اور حکومت میں کسی گہری اور وسیع نظریاتی ذہنی ذخیرہ کی خلیج کا سراغ نہیں ملتا، وہاں صرف ایک طرز اور ایک آئیڈیل اور ایک قسم کے اصول و نظریات اور مقاصد و نصب العین پائے جاتے ہیں، وہاں مختلف طبقات اور سوسائٹی کے افراد کے درمیان کسی قسم کی ذہنی اور نفسیاتی رستہ کشی نہیں اور اسی وجہ سے یہ ممالک اندرونی سازشوں اور بغاوتوں سے محفوظ ہیں۔

مغرب کے بعد ان مشرقی ممالک کا نمبر آتا ہے جو مدت دراز سے اپنا کوئی عقیدہ نہیں رکھتے اور ان کو ان حقائق پر یقین نہیں جن کی ایمان بالنبی اور انبیاء کی تعلیمات و ہدایات پر بنیاد ہے۔ ان کے پاس متعین آسمانی تعلیمات یا محفوظ آسمانی صحیفے بھی نہیں ہیں، وہ صرف ان قومی روایات اور جماعتی و شخصی مفادات کی حامل ہیں جن کو یہ تعلیمی نظام اور پروگرام چیلنج نہیں کرتے اور کسی جگہ ان دونوں کا کراس نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ ممالک بھی اسی طرح تضاد سے محفوظ ہیں جو مغربی نظام تعلیم پیدا کرتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انھوں نے اس نظام تعلیم سے صلح صفائی کر لی ہے اور دونوں میں پوری مفاہمت پائی جاتی ہے یا انھوں نے اپنے آپ کو ان تعلیمی و تربیتی نظریات کے مطابق ڈھال لیا ہے اور اسی لیے انقلابات اور سازشوں کا تناسب یہاں بہت کم اور تضاد بھی بہت کم یا اتنا کمزور ہے کہ قومی زندگی پر اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ملک سے غداری اور قومی خیانت کے واقعات شاذ و نادر ہوتے ہیں اور یہاں بھی عوام اور رہنما طبقہ میں وہ وسیع خلیج حائل نہیں ہے جو ہمیں اسلامی ملکوں میں نظر آتی ہے۔ ان ممالک کے امراض اور ان کے عیوب و دوسری

نوع کے ہیں اور اس کے اسباب و عوامل بھی بالکل دوسرے ہیں جن کا تعلق ان کی تاریخ ان کے قومی مزاج، مخصوص عقائد، دینی حس کی کمزوری، شعور کی کمی اور نظام تعلیم و تربیت کے فساد سے ہے۔

جہاں تک اسلامی ممالک کا تعلق ہے وہاں یہ کشمکش اور عجیب تضاد بڑے وسیع پیمانے اور مختلف سطح پر پایا جاتا ہے، وہاں ایک طرف حکومت اور جمہور میں کشمکش ہے۔ دوسری طرف اعلیٰ تعلیم یافتہ اور کم پڑھے لکھے یا ناخواندہ لوگوں میں کشمکش ہے، تیسری طرف دیندار اور آزاد خیال اور ترقی پسند افراد دست و گریباں ہیں اور یہ سب نتیجہ ہے اس نظام تعلیم کا جو مغربی ملکوں سے درآمد کیا جا رہا ہے یا مغربی ذہن اور نظام تعلیم کے خطوط پر خود ان ملکوں میں تیار کیا جا رہا ہے اور اس کے نتیجے میں ایک ایسی نسل پیدا ہو رہی ہے جو ان عقائد اور حقائق کو پوری طرح ہنعم اور قبول نہیں کر پاتی جن پر اس کے معاشرے اور اس امت کی بنیاد ہے اس لیے یہ نظام تعلیم جس طرح کے خیالات کی آبادی اس کے دل و دماغ میں کرتا ہے وہ ان حقائق اور عقائد سے کھلے طور پر متصادم ہیں جو اس معاشرے کے لیے ناگزیر ہیں۔ کبھی خارق عادت طور پر یا کسی بیرونی اثر سے وہ اس کو قبول کرتی ہے تو لازماً اس کے نتیجے میں یہ نظام تعلیم ضرور کمزور پڑتا اور دبتا ہے لیکن ایسا بہت شاذ و نادر ہوتا ہے۔

جب یہ طبقہ اس نظام کے آغوش میں تربیت پا کر نکلتا ہے تو قوم کے عقیدہ خیالات اور جذبات سے اس کی کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اگر وہ قوی الارادہ ہوتا ہے تو وہ رجعت پسندی کے بلبلے کو (جیسا کہ اس طبقے کے معین افراد یہ اصطلاح استعمال کرتے ہیں) راستہ سے ہٹا کر اپنی قوم و ملک کو ماضی کے بارگراں سے رہائی بخشنا چاہتا ہے، اس موقع پر ایک ایسی طویل کشمکش برپا ہوتی ہے جس پر ملت کی ساری توانائیاں اور صلاحیتیں بے دریغ خرچ ہوتی ہیں اور اندرونی خانہ جنگیوں کا ایسا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو بیرونی جنگوں سے بڑھ جاتا ہے، یہ ان ممالک کا قعہ ہے جہاں ایسی قیادتیں برسرِ اقتدار تھیں جو انقلابی، قوم پرستانہ اور لادینی فلسفوں اور دعوتوں پر یقین رکھتی تھیں۔

اگر اس طبقے کی قوت ارادی کمزور ہوتی ہے اور وہ طاقتور شخصیت سے محروم ہوتا ہے تو وہ احاس کسری کا شکار ہو جاتا ہے اور اس کے اندر ان عقائد اور مقاصد کی طرف سے دلی نفرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ آئے دن اس کے خلاف سازشوں میں مصروف رہتا ہے، غیر ملکوں اور بیرونی طاقتوں سے ساز باز کر لیتا ہے اور عوام کے قومی جذبے اور دباؤ اور علماء و دعوت دین کے علمبرداروں کے اثر و سوخ سے پہلی فرصت میں چھٹکارا حاصل کر لینا چاہتا ہے، چنانچہ اس کے نتیجے میں غداری کے واقعات بار بار پیش آتے ہیں اور یہ ممالک مستقل طور پر بے یقینی، خوف و دہشت، ذہنی انتشار اور شبہ و بے اعتمادی کی فضا میں رہتے ہیں۔

اس غیر فطری اور غیر ضروری صورت حال سے چھٹکارا پانے کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس پورے تعلیمی نظام کو یکسر تبدیل کر دیا جائے اور اس کو ختم کر کے نئے سرے سے ایک نیا نظام تعلیم تیار کیا جائے جو اس ملت اور امت کے قد و قامت پر راست آتا ہو اور اس کی دینی و دنیاوی ضروریات پوری کر سکتا ہو۔

یہ عالم اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ، اس کی سب سے اہم اور ناگزیر ضرورت، وقت کی آواز اور اسلامیان عالم کا سب سے بڑا فرض ہے۔

اس مسئلے کا حل خواہ وہ کتنا ہی دشوار نظر آ رہا ہو اور صبر آزما اور دقت طلب ہو اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس نظام تعلیم کو از سر نو ڈھالا جائے اور اس کو امت مسلمہ کے عقائد، زندگی کے نصب العین، مقاصد اور ضروریات کے مطابق بنایا جائے اور اس کے تمام اجزاء سے مادیت، خدا سے سرکشی اور اخلاقی و روحانی قدروں سے بغاوت اور جسم و خواہشات کی پرستش کی روح اور اسپرٹ کو ختم کیا جائے اور اس کے بجائے تقویٰ، انابت الی اللہ، آخرت کی اہمیت و فکر اور پوری انسانیت پر شفقت کی روح اس میں جاری و ساری کر دی جائے۔ اس مقصد کے لیے زبان و ادب سے لے کر فلسفہ و علم انفس تک اور علوم عمرانیہ سے لے کر اقتصادیات و معاشیات تک صرف ایک روح پیدا کرنی ہوگی۔ مغرب کے ذہنی غلبہ اور تسلط کا خاتمہ کرنا ہوگا۔ اس کی قیادت و امامت کا انکار

کرنا پڑے گا۔ اس کے علوم و نظریات پر علمی تحلیل و تجزیہ اور بے لاگ تنقید کا مسلسل اور جرات مندانہ عمل کرنا ہوگا اور یہ ثابت کرنا ہوگا کہ مغرب کی کامیابیوں اور پیش قدمیوں نے انسانیت اور تہذیب کو کتنا بڑا نقصان پہنچایا ہے۔ اس کے علوم کے ساتھ مواد خام (RAW MATERIAL) کا سامنا کرنا ہوگا اور اس سے وہ چیزیں تیار کرنی ہوں گی جو ان قوموں اور ملکوں کی اپنی ضروریات، رجحانات اور ان کے عقیدہ و تہذیب سے ہم آہنگ ہوں۔

”اس راہ میں اگرچہ بہت سے سنگ گراں ہیں اور نتائج بھی بہت تاخیر سے ظاہر ہو سکتے ہیں لیکن یہ تجدید پسندی، آزاد خیالی اور مغرب کی ذہنی غلامی کی اس طوفانی موج کو روکنے کا واحد طریقہ ہے، جس نے عالم اسلام کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک ہلا کر رکھ دیا ہے اور اسلام کے فکری و اجتماعی ڈھانچے اور ملت ابراہیمی کے شیرازے کے لیے ایک چیلنج بن گئی ہے اور جس کے نتیجے میں مسلم اقوام کے پُر جوش اسلامی جذبات ان کی سادہ دلی اور گرم جوشی، ان کی قربانیاں اور سرفروشاں اور اخلاص و وفا کی قیمتی سوغات (جس کا ان حکومتوں کے قیام اور غیر ملکی اقتدار سے آزادی میں سب سے بڑا اور براہ راست دخل ہے) از رنگیت اور غربیت کے تنور کی حقیر ایندھن بن رہی ہے، سادہ لوح، بے زبان، پتھے اور غلص مسلم عوام، خاموشی اور سکون کے ساتھ بکریوں کے ریوڑ کی طرح کسی نامعلوم منزل کی طرف ہٹکائے جا رہے ہیں اور یہ طبقہ ان کی قسمت کا مالک بن گیا ہے۔“

کیا آج کوئی اسلامی ملک اور کوئی اسلامی حکومت، کوئی بڑی اسلامی یونیورسٹی اس آواز پر لبیک کہہ سکتی ہے اور اپنی ساری کوششیں، توجہات اور ذرائع و وسائل اس اہم، تعمیری اور انقلابی نقطہ آغاز پر مرکوز کر سکتی ہے جو بالآخر عالم اسلام کو اس کے سب سے بڑے خطرے اور چیلنج سے بلکہ مکمل تخریب کے اس عمل سے (جو جاری ہے

اور جس سے بڑی عمومی، ہمہ گیر، دور رس، قومی تباہی و بربادی ہیں اقوام و مذاہب اور تہذیب  
قدن کی پوری تاریخ میں نہیں ملتی) بچا سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔“ (۲۱-۱۹۵)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

”اور اپنی اولاد کو غلغلے کے خوف سے قتل نہ کرنا۔“ (۱۴-۳۱)

یہ قتل معنوی اس قتل جسمانی سے کسی طرح کم نہیں، اس زرد اثر اور مہلک زہر میں  
جو چشم زدن میں انسان کو موت کی فیند سلا دے اور اس زہر میں جس میں انسان گھٹ گھٹ  
کر مرے نتیجہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اور قرآن مجید نے دونوں سے منع  
کیا ہے۔

”اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ کچھ شک نہیں کہ خدا تم پر مہربان

ہے۔“ (۲۱-۲۹)

## حوالہ جات:

۱۔ یہ اقتباسات محدث ابو یحییٰ کی کتاب ”صنۃ النفاق و ذم المنافقین“ سے ماخوذ ہیں۔ ملاحظہ

موص ۶۸۔

۲۔ I.N.THAIT AND DON ADAMS: EDUCACION PATTERNS  
IN CONTEMPORARY SOCIETIES MCGRAW HILL BOOK CO.  
NEW YORK- (Page 63)

۳۔ ”مخوال الترویة الاسلامیة المحدثہ“

۴۔ اس کی تائید میں ملاحظہ ہو مشہور ماہر تعلیم جان ڈیوی کی فن تعلیم پر تصنیفات اور تحریریں نیز  
مقالہ (EDUCATION) مندرجہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا۔

F.W. GARFORD: EDUCATION AND SOCIAL PURPOSE - D  
LONDON (1962) PP. 146/47.

"AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF COMPARATIVE  
EDUCATION" LONDON - 1957 (Page 4).

"GEORGE. S. COUNT, THE CHALLENGE OF - L  
SOVIET EDUCATION" (NEW YORK: PLOGROW HILL BOOK  
CO. 1957 - Page 50-51 : 32)

٨- "نحو التربية الإسلامية الحرة" ص ٢٣ - ٢٥ -

---

# اقبال اور مغربی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا عصرِ قدیم  
گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم  
ایک اور شعر میں اقبال کہتے ہیں :-

عذابِ دانش حاضر سے باخبر ہوں میں  
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ

جس دانش حاضر کے تازہ کیے ہوئے سحرِ قدیم اور عذابِ آتشیں سے اقبال عصا ہے  
کلیم و قلبِ خلیل کے ساتھ گزر جانا چاہتے ہیں، وہ مغرب کے فکری سرمایے اور تہذیبی ورثے  
کے سوا کچھ اور نہیں۔ "عصر حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ" بھی اُن کے ہاں مغربی فلسفہ و  
سائنس کے مذہبِ شکن سیلاب کا مقابلہ ہی ہے۔ ایک طرف تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال  
دانشِ مغرب کو رد کرنے پر مصر ہیں لیکن دوسری طرف ان کے افکار کی نشو و نما میں مغرب  
کا حصہ اگر غالب نہیں تو کچھ کم بھی نہیں نظر آتا۔ مغرب اور مغربی فکر کی جانب اقبال کا رویہ

رد و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے۔ انھوں نے اپنے فلسفے کے انتخابی (ECLECTIC) اور کی تشکیل میں جہاں مغرب کے بہت سے تصورات کو رد کیا ہے، وہیں کئی ہم عصر مغربی فکروں کا اتر قبول بھی کیا ہے۔

اقبال کی فکر کے ماخذوں کا سراغ لگانے کا ایک طریقہ تو وہ ہے جو عموماً اختیار کیا گیا ہے، ان ماخذوں کو مشرقی اور مغربی فلسفوں میں تقسیم کر کے انھیں بیان کیا اور سمجھا جائے دوسرا یہ کہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کا تجربہ کرتے ہوئے ان کے باہمی فتنے انسانی فکر کی مجموعی نشو و نما میں تلاش کیے جائیں جس کے سلسلے میں جداگانہ خیالات مختلف خطوط ارتقاء کے تحت مغرب و مشرق کی فکر ایک دوسرے سے متاثر تو ہوئی مگر بھی میسر رہی۔ اقبال کی فکر کے ماخذوں کو مغربی و مشرقی خانوں میں تقسیم کرنے کا ایک نتیجہ بنی شکل سکتا ہے کہ ہم ان کی انفرادیت اور جدت طبع (ORIGINALITY) کو نظر انداز کے ان کے فلسفے کو محض 'انتخابی' مان لیں۔ لیکن یہ اقبال کے ساتھ بے انصافی ہوگی۔

مفکر نے اپنا چراغ دوسروں کے چراغ سے روشن نہیں کیا؛ اقبال کی وسعت مطالعہ اور ذوق و مغرب سے ان کی یحساں شناسائی کو ان کی کمزوری سمجھنے کے بجائے ان کی ہم گیری سے تعبیر کریں نہ کیا جائے؛ اقبال خالص نظری مفکر نہ تھے بلکہ ان کا مقصود زندگی کا ایک عمل مرتب کرنا تھا۔ اس لحاظ سے ان کی نظر تصورات کے ساتھ ان کے نتائج پر بھی فی بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انھوں نے نتائج کا اندازہ کر کے تصورات کو رد یا قبول یا مغرب سے انھوں نے جو بھی اخذ و استفادہ کیا اور جس کا فیضان ان کی فکر میں نمایاں ہے، اس کا تعین ان نتائج کی روشنی میں ہی بہتر طور پر کیا جاسکتا ہے جن کو وہ ایک قوم کے لئے کا مقصود قرار دینا چاہتے تھے۔ مغرب کی طرف اقبال کا ذہنی رویہ ان کے اسی مقصد ہی اور

لی طرز نظر (PRAGMATIC APPROACH) سے متعین ہوتا ہے۔

'اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید' کے ابتدائی خطے سے اقبال کے طرز فکر کو وضاحت سے سمجھنے میں مدد ملتی ہے مگر قدیم سے نشر میں بھی ایک کتاب ہے جس میں انھوں نے اپنے فلسفے کی تفصیل نہیں بلکہ محض تہمید و اکتفا کیا ہے۔ ان کی شاعرانہ تصانیف زیادہ واقف اور مؤثر



رہنے کے باوجود شاعرانہ زبان کی کثرت معانی و تعبیر کی بنا پر ان کے فلسفیانہ طرز فکر کی تبلیغ تو  
 سکتی ہیں مگر ان کے فلسفے کی ترجمان نہیں بن سکتیں۔ شاعری کے توسط سے ان کے یا کسی  
 سنی شاعر کے نظام کو سمجھنے میں ان ظاہری متناقض خیالات میں الجھنے اور گم ہو جانے کا  
 دیشہ بھی رہتا ہے جو فلسفیانہ فکر کے فروغیات کہے جاسکتے ہیں۔ وہ تمام تصورات جن  
 میں مغربی فکر کی پرچائیاں ہیں۔ یا جن میں مغرب کے تہذیبی ورثے سے گریز کا پیغام ہے  
 ان کی شاعری میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کہیں منضبط شکل میں جیسے اسرار خودی، رموز بے خودی،  
 بوریحہ، جادید نامہ، گلشن راز جدید کی فکریات میں، اور کہیں غیر منضبط شکل میں جیسے قطعات،  
 زلیات اور مختصر نظموں میں۔ اس کے برخلاف تشکیل نو، میں ان عناصر کا مربوط خاکہ  
 مل جاتا ہے جن سے وہ فکری سطح پر اسلام اور مسلمانوں کے لیے ایک 'نقشہ عمل' بنانا چاہتے  
 تھے۔ اس نقشہ عمل کی تشکیل میں انھوں نے کسی جگہ بھی مغربی فکر اور اس کے چیلنج کو فراموش  
 نہیں کیا ہے۔

اقبال کے سامنے جو بنیادی مسئلہ ہے، وہ یہ کہ یورپی فکر نے اسلام سے فیضان حاصل  
 کیا اور خود اسلام تقریباً پانچ صدیوں تک خواب کے عالم میں رہنے کے بعد، اب اٹھ اٹھا ہے  
 نو تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال کے سامنے نہ صرف بڑھنے والے مسلمان تھے  
 و مغربی تعلیم کے ذریعے جدید فلسفہ و سائنس کا اثر قبول کر رہے تھے بلکہ اشیائے بعید، مشرق  
 وسطیٰ اور افریقہ کے مسلم ممالک میں بیداری کی وہ لہر بھی تھی جو مغرب الاصل ہونے کے باوجود  
 مغربی تسلط کے خلاف انقلاب آفریں رد عمل کا نتیجہ تھیں۔ اقبال مغرب کی طرف پیغمبری  
 کو برا نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں خطرہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے ذہن نے یورپی تہذیب کے  
 اثر کو اپنی فکر کی جڑوں سے کٹ کر قبول کر لیا تو ان کی ترقی کی رفتار رک سکتی ہے۔ وہ مغربی فکر  
 کے ظاہر سے چکا چوند ہو کر اس کی حقیقی روح تک پہنچنے میں ناکام ہو سکتے ہیں۔

اقبال کی کئی نظموں میں مغربی تہذیب کی سخت تنقید ملتی ہے، یہاں ان کے حوالوں کا  
 موقع نہیں۔ انھوں نے جن مغربی فلسفوں یا فلسفیوں سے اثر قبول کیا ہے، ان میں سب نے  
 مغرب کی تہذیبی و فکری روایت کے کسی پہلو کی تنقید کی یا اس کی کسی مرکز درمی کے ازالے کی

کوشش کی ہے۔

آر بری کا خیال صحیح ہے کہ جب اقبال نے یہ لکھا کہ "یقین کرو" آج یورپ انسان اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ تو یہ بات انہوں نے پہلی بار نہیں کہی تھی۔ اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ یورپ کی تصورات یا آدرش داؤد بھی بھی اس کی زندگی میں ایک زندہ عامل نہیں بن سکا۔ اس کے برخلاف وحی کے ذریعے مسلمان ان تصورات کا سرا دار ہے جو زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے اٹھتے اور اپنی ظاہری خارجیت کو داخلی تجربہ بنا رہے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے اور اس کے لیے ایک عام مسلمان بھی اپنی جان دے سکتا ہے۔ آر بری نے اقبال کے اس دعوے کو جو مغرب قوت یقین و عمل کا یکسر انکار ہے۔ بے جا طور پر ان کی اذعانیت سے تعبیر نہیں کیا ہے۔ اذعانیت کا دوسرا رخ یہ ہے کہ مغرب کی تمام تر ذہنی و تہذیبی فتوحات کو محض اسلام خوشہ چینی مانا جائے۔ اقبال کے یہاں یہ رجحان بھی جلی نہ سہی، ضمنی صورت میں ضرور ملتا۔ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں سے فلسفہ و دانش سیکھ کر ہی مغرب نے وہ سب حاصل کیا ہے جس کی بنا پر اسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن اقبال نے اسلام کی عمل آفریں یقین پرور تعلیمات کی صدیوں تک بے اثری کا تجربہ یہ سماجیاتی نقطہ نظر سے کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال جو دین و سیاست کو بچھ ملانا چاہتے ہیں، مغربی تہذیب کے ارتقا میں ان کو دنیاویات کے تسلط سے آزاد کرنے کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ زوال بغداد سے ہی مسلم ذہن کا انحطاط شروع ہو چکا تھا اس میں شک نہیں کہ اس دور انحطاط نے بعض شخصیتیں پیدا کیں۔ مگر ان کا دائرہ اثر خود مسلمانوں میں بھی بہت محدود حلقے تک رہا۔ فلسفہ مذہب کا تابع بنانے اور سائنسی نظریات کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات کو مذہب کے لیے غمبھنے کی وجہ سے مسلمان پہلے ذہنی اور پھر اس کے سیاسی نتیجے کے طور پر سیاسی و معاشی سے پس ماندہ ہو چلے تھے۔ مغرب نے عقلی اور سائنسی طریقہ کار کے ثمرات کو حاصل کرنے ان کو اپنی طاقت کا مستحکم بنانے میں جو کامیابی حاصل کی، مسلمانوں کی علمی کاوشوں میں ان کے بعد ان کا فائدہ ان ہو گیا۔ اسلام عملی مذہب ہونے کے باوجود عمل سے قطع نظر کر کے

نظریاتی بحثوں اور عرفان ذات کی متصوفانہ تادیلوں میں کھو گیا۔ اقبال نے مغرب کے ساتھ تو انصاف نہیں کیا مگر انھوں نے مسلمانوں کی اس کمزوری کو ضرور پالیا تھا۔ اسی لیے وہ جہاں کانٹ پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے حقیقت کو 'بالذات' اور 'بظاہر' میں تقسیم کر کے علم کی وحدت کو دو پارہ کیا۔ وہیں وہ غزالی پر بھی معترض ہیں کہ انھوں نے عقل اور وجدان کے درمیان خلیج کو وسیع کیا اور یہ نہ دیکھ سکے کہ دونوں عضویاتی طور پر مربوط ہیں۔ ان کے خیال میں کانٹ اور غزالی نے الگ الگ راستے اختیار کرنے کے باوجود ایک قسم کی ہی غلطی کا ارتکاب کیا۔ کانٹ نے شے بالذات اور ذات الہی کو نامعلوم قرار دیا۔ وہ خدا کا اثبات نہ کر سکا۔ غزالی نے اپنے مذہب کی بنیاد تشکیک پر رکھی اور تحلیلی فکر کو یکسر رد کر دیا۔ بعض محققین دیرینہ کا یہ خیال کہ غزالی نے عقلیت کی بنیاد کو منہدم کر کے مسلمانوں میں سائنس و فلسفہ کی ترقی کو روک دیا، ایک حد تک قابل فہم ہے۔ اس کے برخلاف کانٹ کی تنقید عقل محض، تحلیلی فکر کی اہمیت اور کارفرمائی کو ختم نہ کر سکی، بلکہ مغربی فلسفے میں مذہبی فکر کے مخالف عقلیت رویت پر مبنی ارتقا کا نقطہ آغاز بن گئی۔ یعنی غزالی نے تو مسلمانوں کا رشتہ ماں سے توڑ دیا جس کے استوار رکھنے کی ضرورت تھی۔ اور کانٹ نے محض عقل پر تکیہ کرنے کے خطرات سے آگاہ کر کے مغربی فکر کو اس نئی جہت سے آشنا کیا جو مغرب کے کلچر کو یک ٹھٹھ سے نکالنے کا وسیلہ بنی۔ اس لحاظ سے کانٹ کا اثر مثبت ہے جبکہ غزالی کا منفی۔ اقبال کے یہاں عشق کی اصطلاح وجودی تجربے کے مترادف ہے اور عقل و وجدان کے علاوہ عمل و تخلیق کو بھی اپنے احاطے میں لے لیتی ہے۔

اقبال کے فلسفے پر جن مغربی فلسفیوں کا اثر ہے ان میں کانٹ کو خصوصیت حاصل ہے وہ کانٹ سے اس لیے بھی متاثر ہوئے کہ اس نے خالص عقلیت کے حدود و خطرات سے آگاہ کیا اور اس لیے بھی کہ اُس نے خدا اور مذہب کے تصورات کو انسانی عمل، خصوصاً اخلاقی کردار کے لیے لازم قرار دیا۔ وہ اثبات وجود خدا کی دلیلوں پر کانٹ کی تنقید کو بھی قبول کرتے اور عقیدے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ سرسید اور اقبال میں بنیادی فرق یہی ہے کہ سرسید عقلیت کے اصول کو ان کی حدود سے باہر بھی عام نہ کرتے اور مذہب کے عقائد و معاملات کو

بھی عقل یا سائنسی بنیاد پر سمجھنا اور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ سرسید مغرب سے بالواسطہ طور پر  
 سرسری شناسائی رکھتے تھے، اس لیے وہ مغربی علوم کی ترقی سے مرعوب ہو گئے۔ وہ جدید  
 مغربی فکر کی عقلیت اور منطقیانہ عقلیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے۔ اقبال مغربی فلسفے کے عادت  
 ہونے کی وجہ سے یہ جانتے تھے کہ عقل کے اپنے حدود ہیں۔ اسی لیے وہ وجدان اور عشق پر  
 زور دیتے ہیں۔ وجدان علم کی وحدت کا سرچشمہ ہی نہیں کائنات کے حرکتی کردار کا بھی کشف  
 ہے۔ وہی حقیقت جو اعلیٰ تر سطح پر وجدانی علم میں من حیث اکل منکشف ہوتی ہے عقل کے  
 دائرے میں ریزہ ریزہ ہو کر ہاتھ آتی ہے۔ اسی لیے وہ عقلی علم کو وجدانی علم کے مقابلے میں  
 کم تر مانتے ہیں۔ پہلے کے نصیب میں حضوری ہے تو دوسرے کا مقدر دوری و مجبوری۔ لیکن  
 اقبال بھی کانٹ کی طرح عقل کے تحلیلی منہاج کو علم کائنات کے لیے ضروری مانتے ہیں۔  
 یہ ایک الگ مسئلہ ہے کہ انھوں نے عقل کی کم مائیگی پر جتنا اصرار کیا ہے، شر کے وسیلے سے  
 اس کے اثرات اس قوم پر جسے وہ عمل کے لیے آمادہ کرنا چاہتے تھے، علمی اور عملی میدانوں  
 میں خاطر خواہ مترتب نہیں ہوئے۔ مسلمانوں کو اقبال کے زمانے میں بھی عقلیت کی جتنی  
 ضرورت تھی اور آج بھی ہے، اس کا ثبوت مذہب سے لے کر سیاست و سماج اور سائنسی  
 نظریات و انکشافات تک کے معاملات میں ان کے غیر عقلی (IRRATIONAL) رویے  
 میں ملتا ہے۔ اس لحاظ سے شاید آج بھی سرسید کی عقلیت پسندی ہمارے لیے زیادہ معنوی و  
 مناسب (RELEVANCE) رکھتی ہے۔ یہاں اقبال کے دفاع میں یہ کہا جاسکتا ہے  
 کہ وہ اپنے شر یا پیغام کی عامیانہ تفسیر کے ذمے دار نہیں۔ کیونکہ وجدانیت کے نقیب ہونے  
 کے باوجود وہ مذہبی فکر کی تشکیل نو عقلی بنیادوں پر ہی کرنا چاہتے تھے۔ وہ اپنے فلسفے میں تو عقل  
 کو اس کا جائز مقام دیتے ہیں مگر ان کی تنقید عقل کے شرعی اظہار کی تیز و تند شراب نے  
 رندانہ قدح خوار کو عقل کی بے رنگ اور بھکی دوا سے پوری طرح بہرہ ور نہ ہونے دیا۔ اسی  
 لیے ان کے تصور عشق نے تو دلوں کو گرمایا، خون کی گردش تیز کی اور مجاہدین کو نعروں  
 سے سرشار کیا، مگر اسلامیات کی تشکیل نو کے ان اصولوں پر آج تک پوری طرح غور و فکر  
 نہ ہو سکا جن میں بہت سے امکانات تھے۔ برخلاف اس کے روحانی تجربے یا وجدان اور

عقل کی خلیج پہلے سے کچھ زیادہ ہی وسیع ہوگئی۔ یہ وہی اعتراض ہے جو خود اقبال کو غزالی پر تھا۔  
 باوجود اس کے کہ اقبال کی فکر کا رشتہ مغرب کے ان فلسفیوں سے ملتا ہے جنہیں  
 فلسفہ اے حیات یا اراستی فلسفہ کہا جاسکتا ہے، اقبال سرے سے عقل کے منکر نہیں بلکہ  
 انہوں نے نہ صرف عقل و وجدان کی دوئی کو تسلیم نہیں کیا بلکہ مشہور نپہار، نطشے اور برگساں کی  
 اس کمر درسی پر تنقید بھی کی ہے۔ ان فلسفیوں سے اُن کی اثر پذیری اور اختلاف دونوں کا راز  
 ان کے وجدانی تصور حیات و علم میں ہے۔ وہ حیات اور علم ہی کو عضویاتی وحدت نہیں مانتے  
 بلکہ علم و عمل کی وحدت کے بھی قائل ہیں۔ یہاں اگر اُن کا رشتہ عملیت و مقصدیت کے فلسفے  
 اور جدلیاتی ادیت سے بھی مل جاتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں عملیت و مقصدیت اور جدلیاتی  
 فلسفے کے عناصر بھی بہ آسانی تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ ان بظاہر متضاد و متخالف نظریوں میں یہ  
 خصوصیت مشترک ہے کہ ان سب فلسفوں نے مغربی فکر کی روایتی جوہریت (ESSENTIALISM) اور  
 تجریدیت (ABSTRACTIONISM) کے خلاف بھی بغاوت کی اور خاص عقلیت  
 کے مابعد الطبیعیاتی اور عملیاتی مضمرات کی بھی نفی کی۔ اقبال کے لیے یہ طرز فکر اسلامی سے  
 قریب تر تھا۔ اسلام وہ مذہب ہے جس کی بنیاد وحی (یعنی اعلیٰ ترین وجدان) پر ہے، مگر وہ  
 عقل کے آزادانہ استعمال میں مانع نہیں۔ اقبال نے 'تشکیل نو' کے آغاز ہی میں کائنات  
 اور اس کے علایم پر غور و خوض کی عقلی دعوت کو نمایاں کیا ہے۔ مظاہر فریب خیال نہیں،  
 حقیقت کی نشانیاں ہیں۔ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اشیاء کو نام دینے کا  
 مطلب ہے ان کو تعلقات (CONCEPTS) میں ڈھالنا۔ یہ علم کی ابتدا ہے۔ اقبال  
 کے نزدیک انسانی علم کا کردار عقلی ہے۔ اسی عقل و تاویل کے ذریعے وہ مشہود حقیقت کو  
 سمجھتا ہے۔ خود فطرت ایک علامت ہے۔ اس علامت کو سمجھنا یعنی اُس سے ہم آہنگ  
 ہونا ہی تسخیر فطرت ہے کیونکہ تسخیر عمل ہے جو بغیر علم کے ممکن نہیں۔ اقبال تجربی طریقہ علم  
 کو بھی انسان کی حیات روحانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ خارجی حقیقت کو جاننے  
 کا یہی طریقہ ہے۔ حقیقت اپنے کو داخلی اور خارجی علامات ہی میں منکشف کرتی ہے۔ مظاہر  
 ہی کے ذریعے ہم چھپی ہوئی حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس لیے مظاہر کا تحلیل و تجزیہ

انکشاف حقیقت کا طریقہ ہے۔ یہاں اقبال کی فکر اور جہن منکر ایڈمنڈ ہسٹرل کی مظہریات (PHENOMINOLOGY) میں بھی مماثلت نظر آتی ہے۔ ہسٹرل کے لیے مظہر ہی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ ہے۔ وہ کانٹ کی طرح مظہر اور حقیقت کی دونوں کو نہیں مانتا۔ اقبال مظہر کائنات کو اسلامی اور قرآنی تصور کے مطابق حقیقی مانتے ہیں۔ آدمی کو فطرت کے مزاجم ماحول ہی میں اپنی زندگی کو برقرار رکھنا ہے اور انہی کے حدود میں رہ کر حقیقت کا کہنہ تک پہنچنا ہے، اس لیے وہ مرئی کو غیر مرئی پر قربان نہیں کر سکتا۔ غیر مرئی کا عرفان اس کے وسیلے ہی سے ہوتا ہے۔

اقبال کے فلسفے میں زمان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ انھوں نے زمان کو اتنا اہمیت دی کہ اسے خدا کا ہم معنی بنا دیا۔ زمان سیف ہے، فقال لما یرید ہے، تخلیق کا جڑ ہے، تقدیر کا متبادل ہے۔ نہ صرف شاعری بلکہ تشکیل نو، میں بھی انھوں نے زمان کے تصور کو بہت تفصیل سے پیش کیا ہے۔ وہ لانسبو والدھر... کی حدیث کو بھی بار بار نقل کرتے ہیں۔ زمان کو انھوں نے اتنی صفات سے متصف کیا کہ ایک نقاد کو ان پر زردانیت کے لمحہ ان خیالات کو اسلامی فکر میں داخل کرنے کا گمان ہوا۔ اقبال قدیم مسلم فلاسفہ سے متفق نہیں جنھوں نے یونانی خصوصاً افلاطونی فکری روایت کے زیر اثر زمان کی حقیقت سے انکار کیا تھا۔ کندی اور ابن سینا زمان کو غیر حقیقی مانتے ہیں۔ متکلمین کا جو ہرستی نظریہ بھی زمان کو حقیقت ماننے کے بجائے غیر مستقل احوال کا تو اتر قرار دیتا ہے۔ اقبال زمان کی حقیقت پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ کائنات حقیقی ہے اس لیے زمان بھی حقیقی ہے کیونکہ کائنات زمانی رشتوں میں موجود ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ علم کو بھی زمان ہی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کا ظہور محدود تعلقات کے تسلسل یا سلسلہ دار زمانی لمحات ہی میں ہوتا ہے مگر یہ زمان میں مقید علم اپنی حرکت کی وجہ سے محدود سے لامحدود تک جاسکتا ہے کیونکہ خود فکر کی حرکت اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ محدودیت سے نکل کر اس کا مل لامحدود تک پہنچ سکے جو تمام محدود فکر میں ہمہ وقت موجود ہے۔ فکر کا یہ عمل وجدان کی سطح پر ممکن ہے عقل سلسلہ لمحات زمان کا علم حاصل کرتی ہے اور وجدان دورانِ خالص کا، یہی نہیں بلکہ وہ

دورانِ خالص تخیلی عمل میں بھی شریک ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال کے یہاں وجدان عقل ہی کی اعلیٰ ترین شکل ہے، اس سے الگ نہیں۔ وجدان کو مذہبی اصطلاح میں روحانی یا باطنی تجربہ کہا گیا ہے۔ یعنی روحانی تجربہ کی سطح پر بھی ہم عقل سے مدد لے سکتے ہیں۔ حیثیت نے باطنی علم اور عرفانِ نفس کو روحانی زندگی کے لیے کافی قرار دے کر باہر کی دنیا سے آنکھیں پھیر لیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام بھی باطنی تجربہ اور عرفانِ نفس کو روحانی ترقی کے لیے لازمی مانتا ہے۔ مگر وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ اسی باطنی تجربہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خارجی عالم مادی سے روحانی وجود الگ نہیں۔

اس طرح اقبال نے قرآنی تصورِ کائنات کی رو سے عالمِ مادی کا اثبات کیا ہے۔ اس عالم کا علم عقل اور تجربہ سے ہی ہوتا ہے۔ سائنسی علوم جو کائنات کے قوانین کو سمجھتے ہیں اور کائنات کی تسخیر میں معاون ہوتے ہیں، اسلام کی فکر کی تشکیلِ جدید کے لیے کام میں لائے جانے چاہئیں۔ کیونکہ اسلام روح و مادے اور موضوع و معدوم کی دوئی کو نہیں مانتا۔ مادی علم روحانی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ سائنس نے کائنات کی وسعت کا انکشاف کر کے انسان کے وجود کو اتنا حقیر بنا دیا کہ اُسے دوبارہ 'اشرفیت' کی مسند پر بٹھانے کے لیے انسانی فکر کو جدوجہد کرنی پڑی۔ اقبال کے فلسفے میں انسان کی خودی اسے تمام کائنات سے افضل اور اس کا حاکم بناتی ہے۔ اقدار اور آدرش انسانی خودی میں پیوست ہیں جو اسے ہر وقت مضطرب و فعال رکھتے ہیں۔ یہی اس کی آزادی ہے۔ اقبال نے لوحِ محفوظ کو غیر متعین امکاناتِ علم کا استعارہ کہا ہے<sup>۹</sup>۔ انسانی خودی بھی غیر متعین امکانات سے لبریز ہے جو اسے مخلوق کے درجے سے بلند کر کے خالقِ مجازی بنا دیتی ہے۔ اسی کے وسیلے سے انسان زمانِ خالص کا شریکِ کار بن کر اپنی تقدیر بھی بن جاتا ہے اور کائنات کو اپنی مرضی سے ڈھال بھی سکتا ہے۔

اقبال کی فکر کے ان پہلوؤں کو سامنے رکھا جائے تو سقراط اور افلاطون پر ان کی تنقید سمجھ میں آ سکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ سقراط نے 'علم انسانی' پر اس قدر زور دیا ہے کہ علمِ کائنات کو نظر انداز کر دیا۔ کائنات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ افلاطون کے فلسفے میں مادی دنیا

اور زمان کے انکار کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اقبال نے جتنی سخت تنقید افلاطون کے فلسفے پر کی ہے، کسی اور پر نہیں کی۔ وہ مغربی فکر کے یک رخ بنے کا سرچشمہ، اور خود اسلام میں زمان و دہر کی حقیقت سے انکار کے تصورات کو افلاطون ہی کے اثر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ افلاطون نے عقل کو انسان کا جوہر مان کر اس کے حواس، ارادے اور عمل کو مایا (ذریعہ خیال) سمجھا۔ مغرب کے جدید مکاتیب فکر میں اس افلاطونی روایت فکر کے خلاف بغاوت انہی دو سمتوں سے ہوئی۔ زمان کی حقیقت کا اثبات تقریباً تمام معاصر فلسفوں میں ملتا ہے خصوصیت سے برگسٹنٹ، عملیت و مقصدیت، جدید مادیات اور وجہیت میں۔ ان فلسفوں میں عقل کی ہمہ ادستی کو بھی رد کیا گیا ہے۔ برگساں وجدان کو اور وجودی فلسفی وجودی تجربے کو جو مکمل انسانی وجود کا تجربہ ہے علم و عمل دونوں کی اساس مانتے ہیں عملیت و مقصدیت نے تجربے میں عمل کو بھی شریک کیا، جدید مادیات نے نظریے اور عمل کی دوئی کو دور کر کے دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف قرار دیا۔ یہ تمام فلسفے افلاطونی روایت سے مغرب اور باغی تھے اسی لیے انہوں نے اقبال کو متوجہ اور متاثر کیا۔

اقبال کا تصور زمان برگساں، اشپنگلر اور الگزیںڈر کے تصورات زمان سے قریب ہے لیکن وہ برگساں سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ ایک تو اس نے نفس کی تخلیقی فعلیت کو زمان کے تحت رکھا ہے۔ دوسرے اس کے نزدیک زمان کے عمل میں ایک طرح کی جبریت ہے۔ جبریت کی حد تک یہ کہا جاسکتا ہے کہ برگساں کے 'آزاد مستقبل' کے تصور میں خود جبریت کی نفی مضمر ہے۔ البتہ اقبال نفس یا انا کو زمان پر مقدم مانتے ہیں جبکہ برگساں مؤخر قرار دیتا ہے۔ زمان کی جس تخلیقی قوت کا سرچشمہ برگساں زندگی کو مانتا ہے۔ اقبال اسے خدا کہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ انسان کی خودی کو بھی زمان پر فوقیت دیتے ہیں۔

اقبال کے تصور خودی کی تفکر کے سلسلے میں اسلامی اور متصوفانہ تصورات کے علاوہ جن مغربی فلسفیوں کا نام لیا جاسکتا ہے۔ ان میں فیشے کو اولیت حاصل ہے۔ فیشے کے خیال میں تجربے کو غیر ایغو کا نتیجہ سمجھنا اذعانیت ہے اور ایغو کا ثمرہ ماننا تصوریات۔ اگر ہم ایغو کو مبداء حقیقت مانیں تو موضوع و معروض کی دوئی ختم ہو سکتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام فکر کا



بنیادی مادہ 'شعور' ذات ہے۔ وہ اسے واقعہ نہیں بلکہ عمل مانتا ہے۔ ایفو اپنے ساتھ غیر ایفو کا بھی اثبات کرتا ہے۔ اس لیے کوئی شے اس کے باہر نہیں — نشیے کی یہ تصویریت افراطی ثابیت سے مختلف ہے جو عقل کی جگہ ایفو کو اصل حیثیت مانتی ہے۔ شینگ نے بھی وجود کو شعور سے پہلے مانا، اس ادعا کو وجودیت کے بنیادی اصول کا پیش خیمہ بھی سمجھا جاسکتا ہے اور اقبال کے اس تصور اساسی کہ ذات زماں اور شعور سے پہلے ہے۔ اسی دور کے تیسرے جرمن مفکر شوپنہاؤئر نے عقل کی جگہ ارادے کو بنیادی حقیقت قرار دیا۔ مادہ ارادے کی راہ میں حائل ہوتا ہے اس لیے ارادے کو اپنی فعلیت میں ہر میت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ شوپنہاؤئر ارادے اور خواہش کی نفی ہی میں نجات ڈھونڈتا ہے۔ شوپنہاؤئر کے اس قنوطی اندازِ نظر کو اقبال نے رد کیا، لیکن وہ بھی ارادے یا اس کے اظہار یعنی عمل کو عقل پر مقدم مانتے ہیں۔ اسی سلسلے میں نطشے کا بھی نام آتا ہے۔ انسانی ارادہ اپنا مکمل اظہار 'ذوق البشر' میں کر سکتا ہے، جو مستقبل کا انسان ہے۔ نشیے کے ایفو سے نطشے کے ذوق البشر تک جو فکری سلسلہ ہے، وہ اقبال کو اپنی مذہبی فکر سے قریب نظر آتا ہے۔ اسی لیے حزار کے مفکر نطشے کے قلب کو وہ مومن اور دماغ کو کافر کہتے ہیں۔ یہ فکری سلسلہ یونانی روایتِ فلسفہ سے جس کو اقبال یکسر رد کرتے ہیں، کھلا ہوا انحراف تھا۔ اس میلان میں اقبال کو اپنے فکری لائحہ عمل کے لیے اثباتِ خودی اور عمل کے عناصر نظر آئے۔ اسی لیے ان کی فکری پر اس 'مخالف عقلیت' میلان کا نمایاں اثر پڑا۔ برگساں کا فلسفہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جس سے اقبال کے ذہنی رشتے پر اس جگہ بحث کرنا اس لیے غیر ضروری ہے کہ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔

عملیت و مقصدیت اور جدیاتی مادیت نے نظریے اور عمل کی دونوں کو دور نہیں کیا۔ بلکہ نظریے کو عمل کا نتیجہ مانا۔ دوسرے اختلافات کے باوجود صرف اس حد تک یہ دونوں نظریات متحد ہیں۔ اقبال کی فکر کا مقصد عملی تھا اور ان کے لیے اسلامی فکر کی تفصیل نوعی زندگی میں مسلمانوں کی ترقی کا وسیلہ تھی، اس لحاظ سے ان کی فکر کو ایک معنی میں عملی و مقصدی بھی کہا جاسکتا ہے۔ اقبالی نے خود بھی باطنی تجربے کو دلیم جیسے لی اصطلاحات میں سمجھنے کی

کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ وہ باطنی تجربے اور انسانی ذہن کے اعمال کی تفہیم فراہم کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن فریڈ باطنی تجربے کے نزدیک پہلو کا منکر ہے، اس وہ دلیم جیس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے باطنی تجربے کے لیے عقلی جاہلی عملی مقصدی جانچ دونوں کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ یہاں یہ بات اہم ہے کہ وہ مذہبی کو ایسی کیفیت کہتے ہیں جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے۔ اس وقوف کو بحر منطق (JUDGEMENT) کسی اور شکل میں لفظوں میں ادا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ٹریلر ہے کیونکہ مذہب چند افراد تک محدود نہیں۔ یہ تجربہ دوسروں تک منتقل ہو سکتا ہے اس کی صداقت کو جانچنے کے دو طریقے ہمارے اختیار میں ہیں، ایک عقلی جانچ ہے دوسرا عملی مقصدی۔ عقلی جانچ تنقیدی توضیح کا نام ہے جو پہلے سے کسی مفروضہ انسانی پر مبنی نہ ہو۔ بلکہ کوشش یہ ہو کہ ہم اس تشریح سے مذہبی تجربے میں منکشف ہونے والا تک پہنچ سکیں عملی مقصدی جانچ اس تجربے کے ثمرات کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔

طریقہ فلسفی کا ہے اور دوسرا پیغمبر کا! 34684

جدلیاتی مادیت بنیادی طور پر ارتقائی فلسفہ ہے۔ بعض مسلم مفکرین نے فقط ارتقاء کے جدلیاتی عمل کی بہت پہلے پیش بینی کی تھی۔ مارکس اور اینگلس کے فلسفے میں عمل کی مادی توجہ کی گئی جو اقبال کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ لیکن اس فلسفے کا یہ اصل نظریہ اور عمل میں وحدت ہے، اقبال کے لیے اجنبی نہ تھا، وہ خود کہتے ہیں ”از مجموعی یا کلی تجربہ علم حقیقت کی اساس ہے۔ لیکن یہ علم عمل ہی میں اپنا اظہار چاہتا ہے۔ کو مغرب پر یہ اعتراض تھا کہ اس نے علم و عمل کی ثنویت کو مان کر محض عقل پر زور دیا۔“ مادیت نے اس ثنویت کو ختم کیا۔ اس فلسفے نے تاریخ کی جو تفسیر کی اور جس طرح مغربی سیاست و معیشت کا تجربہ کیا، اس میں مغربی تہذیب کی ان ہی کمزوریوں اور ان ہی کی نشان دہی کی گئی تھی جنہیں اقبال ”انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ سمجھتے تھے۔ مارکس سے اقبال نے جو گہرا اثر قبول کیا، مارکس اور لینن پر ان کی نظیر کی شاہد ہیں۔ یہی نہیں اقبال نے ایک جگہ یہاں تک مانا ہے کہ اگر اشتراکیت خدا پر

آئے تو اس کا لایا ہوا انقلاب اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہوگا۔ اقبال کے جو آزادی کو قدر الٰہی قرار دیتے ہیں، اس نظریے کی ”تاریخی جبریت“ ناقابل قبول تھی۔ اقبال کے فلسفے میں آزادی کو جو مقام دیا گیا ہے، وہ کسی اور متقدم فلسفے میں نہیں مل سکتا۔ وہ مشرقی اور اسلامی دنیا پر مغربی سامراج کے تسلط کو بجا طور پر نہ صرف سیاسی اور فکری ترقی کے لیے رکاوٹ سمجھتے تھے بلکہ روحانی اور اخلاقی ترقی کے لیے بھی۔ آزادی پر صراحتاً مشرق کی سماجی، سیاسی، معاشی اور ذہنی پسماندگی کے پس منظر ہی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ ملت کو آزادی کی فضا میں عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے، ان کے خیال میں صدیوں غلامی نے مسلمانوں کو اپنے مذہب کے فعال کردار سے محروم کر دیا تھا۔ تصوف کے خلاف دلائل میں ان کا رد عمل اس کے ترک عمل کی بنا پر تھا۔ اسلام باطنی تجربے کے ساتھ عقلی، تجویزی علم کو بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ تصوف تو فلاطونیت اور دوسرے غیر اسلامی اثرات، تحت سماجی، سیاسی انتشار و انحطاط کی حوصلہ فرسائیاں گوشہ عزلت کی طرف فرار۔ بعد میں جب اقبال نے تصوف کے حرکی تصور سے مولانا روم کی رہبری میں رجوع کیا تو انہوں نے اپنے یہاں متصوفانہ فکر کے عملی اور حرکی کردار ہی کو اجاگر کیا۔ تصوف کا عرفان باطنی تجربہ خودی کو فنا کرنے پر منتج نہیں ہوتا۔ بلکہ خودی کے اثبات اور عملی دنیا میں اس کی آزادانہ تخلیقی اظہار کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عمل آزادی کے بغیر ممکن نہیں اور آزادی ہی کے وسیلے سے بروئے کار آتی ہے۔ اقبال کو جہاں جہاں بھی آزاد عمل کا فلسفہ ملا، انہوں نے اُسے سراہا۔ وہ کرشن کے نیش کام کرم (بے نفس عمل) کے بھی اتنے ہی مداح ہیں۔ مغربی اقوام کے جذبہ عمل کے متصرف ہیں۔ وہ تمام جدید فلسفے جن کی طرف اقبال مائل تھے ان کی جلوہ آرائی کے لیے تفسیر کی حقیقت کو قبول کرتے ہیں۔ ارادیتی اور زمانہ فلسفوں میں تغیر عمل اور آزادی کی اساس بن جاتا ہے۔ جدیداتی مادیت، مقصدیت و تہ، برگسائیت، شوپنہاؤر اور نطشے کی ارادیت سب تغیر کو حقیقت اور ارادے یعنی دی کے عمل کو اس کا مصدر مانتے ہیں۔ اقبال نہ تو مابعد الطبیعیاتی جبریت کو کسی قیمت پر مانگتے ہیں نہ تاریخی اور سماجی جبریت کو۔ اس رجحان کو مغرب کی مخالف کلاسیکیت اور

رومانی تحریکوں سے تقویت ملی۔ کلاسیکیت بر منظر اور دوقومہ کو قوانین کا تابع اور علت و معلول کی زنجیر میں بندھا ہوا دکھائی ہے۔ اٹھارویں صدی کی سائنسی اذعانیت میکائیکیت اور جبریت مغرب کے فلسفے آرٹ اور ادب میں کلاسیکیت بن گئی تھی۔ انتہا پسند عقلیت اس میلان کی حلیف تھی۔ رومانیت نے عقلیت و میکائیکیت کے جبر کے خلاف فلسفہ و فنو لطیفہ میں آواز بلند کی۔ ارتقا کے نظریے کی بنیاد طبیعی قوانین نہیں، حیاتیاتی قوانین تھے حیات اور شعور طبیعی قوانین کی مطلق انعانی کو چیلنج کرتے ہیں۔ داروینیت کی تفسیر ارتقا میکائیک قوانین خصوصاً ایک منفی قانون انتخاب طبیعی پر مبنی تھی۔ ارتقائیت حقیقت کو حرکی اور فنا مانتی ہے اور تمام ظہور و نمود کو مستقل تغیرات کے ثمرات قرار دیتی ہے۔ یہاں تک اقبال اس کے ساتھ ہیں، لیکن ایک تخلیقی، آزاد سرچشمہ عمل و اقدار کی بھی انھیں تلاش ہے۔ یہ انھوں نے برگساں اور انگلینڈر کی حیاتی ارتقائیت کا سہارا لیا۔ دہاٹ ہیڈ کا نفا کائنات حقیقت کو عمل مانتا ہے اور عمل کو خدا کی فعلیت کا کرشمہ قرار دیتا ہے۔ اقبال دہاٹ ہیڈ کے اس نیم سائنسی اور اذعانی تصور سے متاثر ہوئے کیونکہ یہاں انھیں اپنے عقیدے کے لیے ایک طرح سے سائنسی بنیاد مل رہی تھی۔ اسی نقطہ نظر سے وہ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو بھی قبول کرتے ہیں جس پر انھوں نے 'پیام مشرق' میں ایک نظم لکھی ہے:

جلوہ می خواست بمانند کلیم ناصبور      تا ضمیر مستنیر او کشود اسرارِ نود

از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس      زد و پردازے کہ پردازش نیاید و شعور

آئن اسٹائن کے یہاں زمان و مکان کی اضافیت اقبال کو اپنے موضوعی تھ زمان کی موید نظر آتی ہے۔ لیکن انھیں اضافیت پر یہ اعتراض ہے کہ زمان کو مکان کا چوتہ بُعد قرار دے کر اس نظریے نے مستقبل کو بھی ماضی کی طرح معین مانا ہے۔ لیکن یہاں اقبال کا نظریہ صحیح نہیں کیونکہ زمان مکان کا چوتھا بُعد نہیں خود اسی حقیقت کا جزد لاینفک ہے جسے آئن اسٹائن "زمان مکان تسلسل" (SPACETIME CONTINUUM) کہتا ہے۔ آئن اسٹائن کے یہاں مادہ بھی اسی مکان زمان تسلسل کا ایک جزو ترکیبی ہے

مکان زمان قسلس کی ماہیت ہی حرکت، قوت جاذبہ اور تفریک کا سرخیہ ہے۔ اقبال نے اس اثبات کے خاص طبعی نظریے سے مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کیے حالانکہ اس اثبات کو کیم جینس اور ایڈنگٹن کی سائنسی تصویریت پر یہ اعتراض تھا کہ ان کے استنباط نہ تو سائنسی ہیں نہ فلسفیانہ۔ اقبال جدید طبیعیات کے انکشافات سے بہت پر امید تھے۔ جب مادے کی بنیادی اکائی بالآخر توانائی کا خزانہ ٹھہرتی ہے اور جوہر کے اندر ذرات کی حرکت میں آزادی کا امکان ہے تو علم کائنات کو آخر کار ایک غیر مادی توانائی اور سرچشمہ آزادی کا اقرار کرنا پڑے گا۔ یہاں انھیں وہائٹ ہیڈ امید کی روشنی دکھاتا ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک ایک عقیدہ احساس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ مذہب اس کے نزدیک عمومی صداقتوں کا ایک ایسا نظام ہے جسے اگر خلوص سے دیکھا اور پوری قوت سے بروئے کار لایا جائے تو اس کے اثر سے کردار تو بدلا جاسکتا ہے۔ اقبال وہائٹ ہیڈ سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب حیات انسانی کا صرف ایک شعبہ نہیں۔ یہ صرف احساس ہے نہ صرف عمل، بلکہ آدمی کا چہرہ اظہار ہے۔ اس لیے فکر اور وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں، حلیف ہیں! حقیقت کو سمجھنے کے دو طریقے ہیں۔ تفکری مشاہد اور علامات کی تفسیر۔ ثانی الذکر کا مقصد کائنات پر غلبہ پانا نہیں بلکہ اس کی صحیح علم کی روشنی میں حیات روحانی کا صعود و ارتقاء ہے۔ ۱۲ اس اثبات نے انھیں بتایا کہ مادہ کوئی وجود مستقل نہیں بلکہ باہمی مربوط وقوعات کا نظام مسلسل ہے۔ فکر اس عمل میں سے علاحدہ کیے ہوئے غیر حرکت پذیر، وقوعات کی بنا پر زمان مکان کی حقیقی ماہیت کو بدل دیتی ہے۔ یہ عقلی فکر کے تحلیلی کردار کی کمزوری ہے لیکن سائنسی اور عقلی علم پھر بھی اقبال کے خیال میں شرط اول ہے۔ وہ مانتے ہیں کہ مذہب کو اس وقت عقلی بنیاد کی اس سے کہیں زیادہ ضرورت ہے جتنی سائنسی افغانات کو! ۱۳ اثباتی منطقیت نے سائنس کو عقلی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی، جبکہ اقبال اس کے برخلاف مذہب کو عقلی بنیاد دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ اثباتی منطقیت عقلی بنیاد پر مابعد الطبیعیاتی کی نفی ہے۔ فلسفہ اقبال اس کا اثبات۔ نظریہ توثیق پذیر (VERIFICATION THEORY) مذہب اور خدا کی منکر ہے اقبال مذہبی تجربے کی توثیق اعلیٰ تر سطح کے تجربے سے کرتے ہیں

میں یہ بھی واضح کرنا چاہتا ہے۔

کافی حد تک سائنسی خاکے میں آزادی کا امکان ہے بھی تو بہت کم۔ اس لیے اقبال سائنس سے استفادے کے باوجود مذہبی تجربے کی طرف لوٹتے ہیں جو آزادی کا کافی ہے۔ سائنس کی حد سے بڑھی ہوئی طبیعت (PHYSICATION) مغربی معاشرے کی اسیر صنعت اور اداریت زندگی میں اس قدر نفوذ کر گئی کہ بیسویں صدی میں فرد انسانی محض ایک متبادل مشین پر زندہ بن کر رہ گیا۔ اقبال جن کے فلسفہ خودی میں فرد اور اس کی آزادی انفرادیت کا اثبات ہی معاشرے کی صحت و ترقی کا راز ہے، اس صنعتی، میکانکی اور جبرائیل و جبر پرور معاشرت کو انسان کی اخلاقی ترقی میں مزاحم سمجھتے ہیں۔ یہی رد عمل ہم عصر مغربی مفکرین میں ہائڈگر اور یاسپرس کا ہوا سا راز اور دوسرے وجودیہ فلسفہ کے یہاں وجودیت کا فلسفہ بن گیا۔ وجودیت نے نقطے کی تنقید مغرب کو آگے بڑھایا۔ کر کے گارنے مذہب کو مذہبی اداروں سے آزادی دلانے کی کوشش کی تھی۔ وجودیت کے شاہین تمام سماجی، سیاسی اداروں کو زندگی کے بے معنی ہو جانے کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک آزادی انسانی وجود کا جو ہر ہے، فرد سے موجودہ معاشرے نے یہ آزادی چھین کر اس کی زندگی کو بے معنی بنا دیا ہے۔ انسان ہی کائنات کو آزادی سے روشناس کرتا اور بامعنی بناتا ہے۔ معنی کی دریافت آزادی ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے کہ آزادی ہی نہ صرف عمل بلکہ تمام علم کا بھی سرچشمہ ہے۔ وجودیت نے عقلیت کی کردی تنقید کی اور عقل کو وجودی تجربے کے حدود میں محض ثانوی درجہ دیا۔ وجودیت کا موضوعی تجربہ فلسفہ اقبال اور مذہب کے باطنی تجربے کا دوسرا نام ہے۔ اسی تجربے میں انسان کو آزادی و خلاقیت کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان طبعی مادے کی طرح بند، تیار شدہ اور جامد حقیقت نہیں، کشادہ، آزاد اور پُر از امکانات وجود ہے جو خود اپنی تخلیق بھی کرتا ہے اور اپنے ماحول کو بھی ڈھالتا ہے۔ مغرب کے معاشرے کی ہمہ گیر جبریت میں یہ فرد کی آزادی کو از سر نو منوانے کا فلسفہ ہے۔ اقبال کے یہاں وجودیت اور اس کے ہم عصر شاہین کا کوئی حوالہ نہیں ملتا لیکن جرم سے ان کی واقعیت کی بنیاد یہ خوش گمانی بے بنیاد نہ ہوگی کہ وہ اس فلسفے سے

بالکل بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ اقبال کی زندگی تک یہ فلسفہ نہ تو تحریک بنا تھا، نہ اس کے پورے امکانات بروئے کار آئے تھے۔ اقبال کے لیے اس فلسفے کی مذہبی تفسیر قابل قبول ہو سکتی تھی کیونکہ جس طرح اقبال کے یہاں موضوع و معروض، وجود و شعور، روحانیت و مادیت اور نظریہ عمل کی دینی ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح وجودیت کے بعض شاعرین، خصوصاً سادہ تر نے بھی ان فلسفیانہ تقریروں کو انسانی تجربے میں تحلیل کر دیا ہے۔ انسانی وجود کا جوہر یعنی آزادی 'مادہ' سے رشتہ رکھتی ہے، مذہبی وجودیت 'مادہ' کو خدا کے مترادف مانتا ہے۔ اس طرح انسانی وجود کی 'مادریست' عقیدہ مذہب پر منتج ہوتی ہے۔ میں نے ایک مقالے میں اقبال کی فکر کے وجودی عناصر کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے، 'دیسے بھی یہاں صرف اشاروں سے کام لیا جاسکتا تھا۔ ایک نکتہ اور عرض کر دوں کہ وجودیت اور بعض دوسرے جدید مغربی مکاتیب کی طرح اقبال بھی غایتی تصور کائنات کو رد کرتے ہیں اس لیے کہ اس طرح تعین لازم آتا ہے جو خودی کے اخلاقی تخلیقی اظہار میں مانع ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وجودیت کی طرح وہ بھی آزادی کو تمام اقدار کا مرکز مانتے ہیں اور اسی نقطہ نظر سے مختلف فلسفوں کو قبول رد کرتے ہیں۔

اقبال غایتی نظریے کے خلاف ہیں مگر انسانی وجود اور اس کے عمل کو ان اقدار کے حصول کا مدبر بھی عمل مانتے ہیں جو انسانی فطرت کا لازمہ ہیں۔ لیکن عمل کی یہ مقصدیت 'قابل تعین' کا نتیجہ نہیں، انسانی وجود اپنے مقاصد کا خود تعین کرتا اور ان کی تخلیق کرتا ہے اس عمل کو اقبال خدا کے وجود اور اس کے قوانین کے عرفان کا تابع مانتے ہیں۔ اس طرح ان کے یہاں بے روک انفرادیت پسندی اور حریت کو شکی کی جگہ متوازن انفرادیت اور حریت کا تصور ملتا ہے۔ اقبال نے مغربی نظام ہائے ریاست کی تنقید اسی زاویہ نگاہ سے کی ہے وہ جمہوریت اور اشتراکیت دونوں سیاسی نظاموں پر تنقید کرتے ہیں لیکن دونوں سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ اگر اقبال کا نظریہ ریاست تشکیل دیا جاسکتا ہے تو اس میں جمہوریت اور اشتراکیت دونوں کے عناصر موجود ہوں گے۔ مغربی جمہوریت کے سلاہجی، سرمایہ دارانہ اور استحصالی کردار کو وہ جمہوریت کے آدرش کی نفی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح اشتراکیت کی سماجی تاریخی جبریت کو بھی انسانی فرد کی آزادی کی نقیض قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشتراکیت، مغرب کے

سماجی ارتقا کا فطری اور منطقی نتیجہ ہے۔ اسی طرح مخالف عقلیت رجحان اعدادادوں سے وابستہ ہونے پر زور مغربی عقلیت کی اس روایت کے خلاف بغاوت ہے جس نے بالآخر کائنات اور سماج ہی نہیں انسانی عمل کو بھی میکائیکی اصولوں کا تابع بنا دیا۔

اقبال نظری طوط پر ان مغربی فلسفوں سے متاثر ہوئے جنہوں نے خود مغرب کی فکری اور تہذیبی روایت کے خلاف آواز اٹھائی اور اس کے امراض کی تشخیص کی۔ اقبال جو مشرق کو مغرب کی سائنسیت و عقلیت کی طرٹ پیش قدمی کرتا ہوا دیکھ رہے تھے، اس کا خیر مقدم کرتے ہیں لیکن خطرات سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ ان کی تنقید عقلیت عقل کی نفی نہیں بلکہ عقل کو از سر نو استوار بنیادوں پر قائم کرنے کا پیش خیمہ ہے۔ انھیں اپنے عملی فلسفے کے لیے اسلامی ہم عصر فکر سے حواد نہیں مل سکتا تھا، اس لیے انھیں مغربی علوم کے ان نظریوں کی طرٹ رجوع کرنا پڑا جو ان کے مقصد میں معاون ہو سکتے تھے۔ ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ مغرب کے یک رُسنے کو جس نے روح کو مادے سے عقل کو باطنی تجربے یا وجدان سے اور علم کو عمل سے جدا کر دیا تھا، اسلامی زندگی میں دور کر کے اسلامی اصولوں پر مبنی ایک ایسا نظام پیش کریں جو حقیقت کو من حیث اکل قبول کرے۔ اس کام کے لیے وہ عقلی تفکر کی اہمیت کو مانتے ہیں چنانچہ وہ عقل کی تنقید میں برگسل سے اختلاف کرتے ہیں۔ ایک برگسل ہی نہیں سارے مغربی مفکر دن کی تنقید یا تعریف ان کے یہاں اس عملی فلسفے کی روشنی ہی میں سمجھی جاسکتی ہے جسے وہ اسلامی فکر کی تشکیل نو کی بنیاد بنانا چاہتے تھے۔ مغرب سے ہماری واقفیت میں اقبال شاید سب سے اہم وسیلہ ہیں، کیونکہ انھوں نے ہمیں خبر ہی نہیں نظر بھی دی۔ وہ مغرب کے خواصہ پس نہیں عادت تھے، کہیں کہیں انھوں نے تنقید میں افراط سے کام لیا ہے کیونکہ وہ پیغمبر نہیں، مفکر تھے۔ ہم آج بھی مغرب اور فکر کو سمجھنے، برتنے اور اپنانے کے عمل میں ان کے افکار سے مدد لے سکتے ہیں۔ آج کا ذہن انھیں پوری طرح قبول نہ کرنے کے باوجود ان کے افکار کامیون منت بھی ہے۔ اقبال کے بغیر مغرب شناسی ہی نہیں بلکہ ہماری خود شناسی بھی ادھوری رہتی۔ مذہبی فکر کی تشکیل نو میں انھیں متوقع کامیابی نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کی فکر سے اپنا چراغ جلا نے والے بیشتر مفکرین و مسلمین مذہب احیا پسندی میں مبتلا ہو گئے وہ اقبال کے رومانی ایڈیل سے زیادہ متاثر ہوئے، اس کی تعقل پسندی سے کم۔



ماضی پرست عصبیت و جنون نے صرف استخوان چُن لیے، مغز اُسی کے ہاتھ آیا جو سیاسی، معاشی اور سماجی نظریات میں اُن سے اختلاف رکھتے ہوئے بھی ان کی نگو و فن کے نگرہی و عقلی عنصر سے فیضان پاتے رہے۔ ہم اس جدید ذہن کی جو بھی تعریف کریں، یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ایک حصہ خصوصاً مغربی فکر و معاشرت کی طرف اس کا عارفانہ اور تنقیدی رویہ اقبال کے توسط سے ہمارے ذہنی اور عملی مزاج میں شامل ہو گیا ہے۔ اس طرح اقبال کی فکر جدید ذہن کی تشکیل میں ایک اہم قوت کی حیثیت رکھتا ہے۔

### حوالہ جات :

1. IQBAL - RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM (SHIEKH MOHD. ASHRAF, LAHORE, 1944) P. 7
2. ARBERRY, A. J. MYSTERIES OF SELFLESSNESS, PREFACE (JOHN MURRAY, LONDON, W. 1935) P. XIII
3. ABID. P. XIII
4. EF ABID XV
5. RECONSTRUCTION PP. 4-6
6. ABID PP. 13-16
7. ABID P. 16
8. ABID P. 9
9. ABID P. 6
10. ABID PP. 27-28
11. CHRISTOPHER CODWELL CRISIS IN PHYSICS.
12. RECONSTRUCTION, PP. 1-2
13. ABID P. 16
14. ABID PP. 1-2

# قرآن مجید کے مسائل و تجاویب ایک نظر سے

جَنَابِ ضِيَاءِ الدِّينِ اَصْلَاحِي حَمْدًا

مولانا حمید الدین فراہیؒ کو قرآن مجید سے غیر معمولی شغف تھا۔ وہ سلسلے میں سال تک اس میں غور و فکر فرماتے رہے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے اسرار و حقائق ان میں کشف کر دیے تھے اور انھیں علوم قرآنی میں گہری بصیرت حاصل ہوگئی تھی، ان کی اکثر تحقیقات مجتہدانہ اور محققانہ ہیں کہ اگر وہ ابوالسلا، معری کی طرح مغربیہ یہ کہتے کہ :  
دانی دان کنت الانسیر نہ مانند لآت ہالم تستلعه الأدائل  
نوبالکل بجا ہوتا۔

مولانا فراہیؒ نظام القرآن کے نام سے ایک مہتمم باستان تفسیر لکھ رہے تھے مگر افسوس کہ ہنوز اس کے متفرق اجزاء اور بعض سورتوں ہی کی تفسیر لکھ چکے تھے کہ داعی اجل کا پیام آگیا۔  
رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

انھوں نے قرآنی علوم کے مختلف پہلوؤں پر جو کتابیں یادگار چھوڑی ہیں وہ نہایت بیش قیمت اور بڑی اہم ہیں اور ان سے قرآن کی مشکلات کو حل کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

مدتہ الاصلاح سرسے میر (اعظم گڑھ) مولانا ہی کی یادگار ہے اور اس میں ان ہی کے نہج پر قرآن مجید کی محققانہ تعلیم دی جاتی ہے۔ ۱۹۳۶ء میں ان کی تصنیفات کی اشاعت کے لیے ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے قرآن فہمی کے لیے دائرہِ امید کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا تھا جو اب بھی مولانا کے علوم و افکار کے ادانشاس مولانا بدر الدین اصلاحی کے زیرِ نگرانی قائم ہے۔ حال ہی میں وہاں سے مولانا کی چند اہم تصنیفات شائع ہوئی ہیں، خیال ہوا کہ ان کی ان نئی مطبوعات کے مفید مباحث سے اردو خواں حضرات کو بھی روشناس کرایا جائے تاکہ وہ بھی ان گہرے آبدار کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔ اسی خیال سے یہ مضمون ترتیب دیا گیا ہے اور اس میں مولانا فراہی کی نئی مطبوعہ تصنیف اسالیب القرآن کے ایک اہم حصے کو ہم نے اپنے لفظوں میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآن کے طرزِ مخاطب کو سمجھنا نہایت ضروری ہے کیونکہ اس کی فہم و معرفت جن باتوں پر موقوف ہے ان میں سے ایک نہایت ہی اہم اور ضروری چیز یہ بھی ہے۔

قرآن مجید میں جب صرف ایک شخص سے خطاب ہوتا ہے اور وہاں کوئی صریح اور واضح قرینہ موجود نہیں ہوتا تو عام مفسرین فوراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہاں مخاطب ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ حالانکہ ایسے موقعوں پر خطاب کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

پہلی صورت مخاطب واحد کی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خصوصیت سے متوجہ کیا جائے کہ آپ اُمت کے امام اور ترجمان ہیں ورنہ اصل روئے سخن لوگوں کی جانب ہوتا ہے، چاہے تمام اُمت کی جانب ہو یا کسی خاص گروہ اور مخصوص عجمت کی طرف۔ پس یہ خطاب درحقیقت نبی کے واسطے سے تمام لوگوں سے ہوتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نبی کے واسطے کے بغیر براہِ راست لوگ مخاطب ہوں۔ ان دونوں صورتوں کو ابھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے بعض مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی صورت کو مندرجہ ذیل مثالوں سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔

سورہ انفاح میں ہے :

”اور تمھاری قوم نے اس (قرآن) کی تکذیب کر دی حالانکہ وہ بالکل حق ہے“

کہہ دو میں تمہارے اوپر کوئی وار نہ مقرر نہیں ہوا ہوں۔ ہر بات کے لیے ایک وقت مقرر ہے اور تم عنقریب جان لو گے۔“

اس آیت میں ایک ہی شخص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے، اس کے بعد جو آیت آرہی ہے اس میں بھی مخاطب ایک ہی شخص کو کیا گیا ہے حالانکہ مقصود پوری امت سے خطاب ہے، فرمایا :

”اور جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو ہماری آیتوں میں مین میخ نکھالتے ہیں تو ان سے کنارہ کش ہو جاؤ، یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مصروف ہو جائیں اور اگر شیطان تمہیں بھلا دے تو یاد آنے کے بعد ان ظالم لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو۔“

گو خطاب ایک ہی شخص سے ہے لیکن درحقیقت مقصود پوری امت کو دو باتوں کی تلقین ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم لوگوں یعنی مسلمانوں کی ذمہ داری صرف اس قدر ہے کہ اللہ کی باتوں کے ذریعے بھٹلانے والوں کو یاد دہانی کرو اور اگر یہ لوگ بحث و جدت پر آمادہ دل تو ان سے روگردانی اور کنارہ کشی اختیار کرو۔ اس کے بعد جو آیت آرہی ہے، اس میں حقیقت کی مزید وضاحت کی گئی ہے اور خطاب بھی صراحتہ تمام مسلمانوں کی جانب دیا گیا ہے۔

”اور جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں ان پر ان لوگوں (کفار) کے حساب کی

کوئی ذمہ داری نہیں ہے، بس یاد دہانی کر دینا ہے تاکہ وہ بھی ڈریں۔“

یعنی ظلم کرنے والوں کا محاسب مسلمانوں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کی ذمہ داری محض یاد دہانی اور تذکرہ ہے، اگر اس کے بعد بھی وہ لوگ کفر کے رویے سے باز نہیں آتے تو اللہ تعالیٰ مسلمانوں سے ان کی قوم کے کفر و انکار کے بارے میں کوئی مواخذہ نہیں کرے گا، کیونکہ تذکرہ و ہدایت کے بعد ان کا کام ختم ہو گیا اور مشرکین کے بُرے کاموں کی ذمہ داری اب ان پر نہیں رہی۔ قرآن کی ایک دوسری آیت سے بھی اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو :

”اور وہ (خدا) کتاب میں تم پر یہ ہدایت نازل کر چکا ہے کہ جب تم سنو کہ آیات الہی کا انکار کیا جا رہا ہے اور ان کا مذاق اڑایا جا رہا ہے تو تم ان کے ساتھ نہ بیٹھو۔ تا آنکہ وہ کسی ادب بات میں مشغول ہو جائیں ورنہ تم بھی انہی کے مانند ہو جاؤ گے۔“

سورہ انعام کی آیت کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، اسی کی جانب اس آیت میں بھی اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اس بارے میں سورہ انعام کے علاوہ قرآن مجید کی کسی اور آیت میں کوئی حکم نہیں نازل ہوا لیکن مفسرین نے اُس آیت کو اس آیت سے منسوخ قرار دے دیا ہے جیسا کہ ابن جریرؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں نسخ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوا کیونکہ اس آیت میں میں تو صرف مسلمانوں کو کفار اور جھٹلانے والوں کے ساتھ اس وقت بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے جب وہ آیات الہی کا مذاق اڑا رہے ہوں، تا آنکہ وہ کسی اور مشغل میں نہ لپک ہو کر آیات الہی کے استہزاء سے باز آجائیں۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ اسی طرح کا حکم سورہ انعام کی آیت میں بھی دیا گیا ہے۔

اس اسلوبِ مخاطب کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، اللہ نے فرمایا ہے :

فاستقبرکامرت ومن قاب معک ولا تطغوا انہ بما تعلمون بصیرولا ترکنا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وما لکم من دون اللہ من اولیاء ثم لا تصیرون۔ .... الخ	تو تم جھے رہنا جیسا کہ تمہیں حکم ملا ہے اور ان کو بھی جنھوں نے تمھارے ساتھ توبہ کی ہے اور کچھ نہ مہرنا، بے شک جو کچھ تم کر رہے ہو اس کو اللہ دیکھ رہا ہے اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہو جو جنھوں نے ظلم کیا کہ تمہیں بھی دوزخ کی آگ کچھڑے اور تمھارے لیے اللہ کے سوا کوئی حامی نہیں، پھر تمھاری مدد نہیں کی جائے گی اور نماز کا اہتمام کرو دن کے دونوں حصوں میں اور شب کے کچھ حصے میں۔ بیشک نیکیاں دو کر کرتی ہیں بدیوں کو۔ یہ یاد دہانی ہے یاد دہانی حاصل کرنے والوں کے لیے۔“
---	--

یہاں ”ولا تغفوا“ کہہ کر دراصل سارے لوگوں اور پوری اُمت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے خطاب کیا گیا ہے۔ نبی کے واسطے سے اُمت کو مخاطب کرنے کی مثال اس آیت میں بھی ملتی ہے :

يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين

اے نبی اللہ سے ڈر اور کافروں اور منافقوں کا کہا نہ مانو، بیشک اللہ جاننے والا، حکمت والا ہے اور اس چیز کی پیروی کرو جو تمہارے خداوند کی جانب سے تمہاری طرف وحی کی جاتی ہے، بیشک جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ ان سے واقف ہے۔

آخر میں جمع کا صیغہ لاکر گویا متنبہ کر دیا گیا ہے کہ یہ خطاب اُمت سے ہے۔ اس کے بعد فرمایا :

”اور اللہ پر بھروسہ رکھو اور اللہ ہی بس کار ساز ہے اللہ نے کسی آدمی کے سینے میں دودل نہیں رکھے، اور نہ تم لوگوں کی بیویوں کو جن سے تم ظہار کر لیتے ہو، تمہاری ماں بنایا اور نہ تمہارے لے پالکوں کو تمہارے بیٹے بنایا یہ سب تمہارے اپنے منہ کی باتیں ہیں۔“

اس سے صراحتہ ثابت ہو گیا کہ یہ خطاب عام اُمت سے ہے۔

اب دوسری صورت پر غور کیجیے جس میں مخاطب اگرچہ ایک ہی شخص ہوتا ہے مگر روئے سخن نبی کے واسطے کے بغیر لوگوں کی جانب ہوتا ہے، کبھی کبھی اس قسم کا طرزِ مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کے پہلے یا بعد میں آتا ہے، ایسے موقع پر لوگ بڑی الجھن میں پڑ جاتے ہیں۔ چنانچہ ضمیروں کے آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے مفہوم کو متعین کرنے میں انھیں سخت دشواری پیش آتی ہے حالانکہ ضمیروں کا یہ ہیر پھیر درحقیقت مرکب مخاطب کے اسلوب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہوتی، فرمایا :

ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض

اور جو خدا سے غفلت اختیار

لہ شیطانا فحولہ ترین وانہم  
 لیصدونہم عن السبیل ویحبون  
 انہم مہتدون  
 کرتا ہے، ہم اس کے لیے ایک شیطان مسلط  
 کرتے ہیں، پس وہی اس کا ساتھی ہوتا ہے اور  
 بیشک یہ (شیاطین) ان (غفلوں) کو راستے  
 سے روک دیتے ہیں اور وہ (غافل) خیال کرتے  
 ہیں کہ وہ راہ یاب ہیں۔

یہ فیروں کے انتشار اور اختلاف مرجع کی مثال ہے۔ ”انہم یصدون“ کا فاعل شیاطین  
 اور ”ہم“ کا مرجع غافلین ہیں اور یہی غافل لوگ ”یحبون“ کے فاعل ہیں۔ مفہوم یہ ہوگا کہ شیاطین  
 خدا کی یاد سے غافل رہنے والوں کو راستے سے پھیر دیتے ہیں، اور غافل لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ  
 وہ (برستور) راہ راست پر ہیں۔

یہ ایک ضمنی بحث آگئی تھی۔ اب اصل مثال پر غور کیجیے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :  
 ”اور تیرے رب کا فیصلہ یہ ہے کہ اس کے سوا کسی اور کی بندگی نہ کرو اور ماں  
 باپ کے ساتھ نہایت اچھا سلوک کرو، اگر وہ تمہارے سامنے بڑھاپے کو  
 پہنچ جائیں، ان میں سے ایک یا دونوں، تو نہ ان کو اُت کہو اور نہ ان کو چھو کہو  
 اور ان سے شریفانہ بات کہو اور ان کے لیے رحم لانا اطاعت کے بازو بھٹکا  
 رکھو اور دعا کرتے رہو کہ اے میرے رب ان پر رحم فرما، جیسا کہ انھوں نے  
 بیچین میں مجھے پالا۔“

اسی سلسلہ بیان میں آگے جو آیات آرہی ہیں ان میں بھی خطاب دو طریقوں سے  
 کیا گیا ہے یعنی کبھی تو واحد کا صیغہ لایا گیا ہے اور کبھی جمع کا۔ مگر دونوں سے مقصود عموماً ہے  
 یہ بات اتنی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ معمولی غور و فکر کرنے والے سے بھی پوشیدہ نہیں رہ  
 سکتی کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین تو زندہ ہی نہیں تھے، اس لیے آپ کو  
 ان کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دینے کے کیا معنی۔ لیکن بعض آیتوں میں خطاب کے عام  
 ہونے کی کوئی صریح اور واضح دلیل نہیں ہوتی، ایسے موقعوں پر صرف اس ذوق سلیم  
 سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے جو اسالیب کلام سے واقفیت اور حسن تاویل کی معرفت

کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ جیسے فرمایا:

”پس تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم منافقین کے باب میں دو گروہ ہو رہے ہو، اللہ نے تو انہیں ان کے کئے کی پاداش میں پیچھے ٹوٹا دیا ہے۔ کیا تم ان کو ہدایت دینا چاہتے ہو جن کو خدا نے گمراہ کر دیا ہے، جن کو خدا اگر اہل کفر سے تم ان کے لیے کوئی راہ نہیں پاسکتے۔“

یہاں ”فلن تجدہ“ میں خطاب عام ہے نہ کہ کسی ایک ہی شخص سے۔ دوسری آیت ملاحظہ ہو۔ قوم عاد کی تیز و تند آندھی سے ہلاکت کے بیان میں ہے:

”توان لوگوں کو اس (آندھی) میں ڈھسے پڑے دیکھنا۔“

اس میں بھی خطاب عام ہے اور قرآن کا منشا یہ ہے کہ اے مخاطب اگر تو وہاں موجود ہوتا تو ان لوگوں کو ایسا ہی پاتا۔

ایک جگہ اور ہے:

”سو اب کیا ہے جس سے توجہ کو جھٹلاتا ہے، کیا خدا سب حاکموں سے بڑھ کر حاکم نہیں؟“

ذیل میں مخاطب کے اسلوب کے سلسلے کی بعض ضروری باتوں اور اہم نکتوں کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے۔ مخاطب میں مناسب اور بر محل الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں چنانچہ قرآن نے جہاں فطری اور بدیہی باتوں کی تعلیم دی ہے جیسے توحید اور قربت داروں اور یتیموں کے ساتھ حسن سلوک وغیرہ تو وہاں اس نے ”یا ایہا الناس“ (اے لوگو!) کہہ کر خطاب کیا ہے یعنی جن باتوں کا تم لوگوں کو مخاطب بنایا جا رہا ہے وہ مجرد انسان ہونے ہی کی حیثیت سے تم لوگوں پر واجب اور لازم ہیں۔ مگر جب اوامرِ شریعت اور دین کے فرائض کی تلقین کی جاتی ہے تو ”یا ایہا الذین آمنوا“ (اے ایمان والو!) کہہ کر مخاطب کیا جاتا ہے۔ اس خطاب میں یہ بات مد نظر رکھی گئی ہے کہ جن باتوں کا ان لوگوں کو حکم دیا جا رہا ہے وہ ان پر اس وجہ سے لازم ہیں کہ انہوں نے اپنے رب سے اطاعت اور فرمانبرداری کا معاہدہ کیا ہے۔



قرآن مجید نے جہاں استغفر اللہ (اللہ سے مغفرت طلب کر دو) کہہ کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اے نبی تم لوگوں کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو۔ بیسے سہل فرمایا:

”ہم نے یہ کتاب تم پر حق کے ساتھ اتاری ہے تاکہ تم لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے تمہیں دکھایا ہے اور تم بد عہدوں کے حمایتی نہ بنو، اور اللہ سے مغفرت مانگو اے شک اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور ان لوگوں کی وکالت نہ کرو جو اپنے آپ سے خیانت کر رہے ہیں، اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو بد عہد اور حق تلف ہیں، یہ لوگوں سے تو پچھتے ہیں اور اللہ سے نہیں پچھتے حالانکہ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ وہ ناپسندیدہ سرگوشیاں کرتے ہیں اور اللہ جو کچھ وہ کرتے ہیں، سب کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

یہ تم جو جنہوں نے دنیا کی زندگی میں ان کی مداخلت کی تو قیامت کے دن اللہ سے کون ان کی مداخلت کرے گا۔ یا کون ان کا ذمہ دار بنے گا۔ اور جو کسی بدی کا ارتکاب کرے یا اپنی جان پر کوئی ظلم ڈھائے پھر اللہ سے مغفرت چاہے تو وہ اللہ کو بخشنے والا، رحم کرنے والا پائے گا اور جو کسی بدعت کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کا وبال اسی پر آتا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔“

اس آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اے نبی تم حق و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اور ظالموں کے لیے مغفرت نہ چاہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ دلوں کے بھید اور غفی خیااتوں سے واقف ہے اس لیے کسی شخص کو خائن لوگوں کی سفارش اور شفاعت نہیں کرنی چاہیے کیونکہ اسی کا نام جہدال بال اللہ ہے۔ پس ان آیتوں میں مسلمانوں کو خیانت کرنے والوں کے لیے استغفار کرنے سے منع کیا گیا ہے اور توبہ کا عام حکم دیا گیا ہے کہ جو بھی توبہ کرے گا وہ یقیناً اللہ تعالیٰ کو مغفرت کرنے والا اور رحم کرنے والا پائے گا۔ اسی ضمن میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ کسی مسلمان کو ان لوگوں کے لیے توبہ و استغفار نہیں کرنا چاہیے جو خود توبہ و استغفار کی جانب مائل نہ ہوں۔ یاد رکھو قیامت کا دن عدل اور فیصلہ کا دن ہے اس لیے دنیا میں ان لوگوں

کے بارے میں مخالفت اور ان کے عذاب کو دفع کرنے کی کوئی کوشش مفید نہیں ہو سکتی۔  
یہاں یہ بات بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ خطاب اگرچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا ہے لیکن  
یہ حکم اصل تمام قاضیوں اور فیصلہ کرنے والوں کے لیے عام ہے۔ اسی لیے بعد میں خطاب  
جمع کے صیغے میں کیا گیا ہے گویا نبی اپنی ذات سے پوری امت اور قوم کا نمایندہ ہے، نبی کو خطاب  
کرنے سے بات زیادہ موثر اور پُر زور ہو جاتی ہے۔ سورہ نصر میں آپ کو جو استغفار کا حکم دیا  
گیا ہے اس کی بھی یہی نوعیت ہے۔

اسلوبِ مخاطب کے سلسلے میں ایک اور قابلِ ملاحظہ امر یہ ہے کہ پیغمبر اللہ اور بندوں  
کے درمیان واسطہ ہوتا ہے، وہ بندوں کے سامنے خدا کی ترجمانی کرتا ہے اور خدا کی جناب  
میں بندگانِ الہی کی نکالت کے فرائض انجام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی وہ خدا کی زبان  
سے بندوں کو تنبیہ اور پسند و نصیحت کرتا ہے اور کبھی بندوں کی طرف سے اللہ سے عرض و  
معروض کرتا ہے، جس وقت وہ اللہ کے احکام کی ترجمانی کرتا ہے، اس وقت اُس کو کسی  
ملاطمت کرنے والے اور جھگڑانے والے کی مطلق پروا نہیں ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بندوں  
کی جانب سے خدا کے دربار میں ان کی ترجمانی کے لیے جاتا ہے تو گریہ و زاری بھی کرتا  
ہے اور سعی و سہارش بھی فرماتا ہے۔ ایسے موقع پر وہ اس کا خیال نہیں کرتا ہے کہ بندوں کے  
گناہ بہت زیادہ اور بہت بڑے ہیں اور ان کی معافی کے بارے میں اس کی اتھار دکر دی  
جائے گی۔ چنانچہ بعض دفعہ ایسی باتیں کہہ گزرتا ہے جو ناخوشنودی کا باعث بن جاتی ہیں۔  
چونکہ نبی بندوں کا ترجمان ہونے کی حیثیت سے ان کے خیالات کی خدا کے سامنے  
ترجمانی کرتا ہے اور بندوں سے خدا کے پیغام کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس لیے خدا بھی اس سے  
اسی حیثیت سے خطاب کرتا ہے گویا وہی پوری امت کا قائم مقام ہے۔ اسی لیے جب خدا  
زجر و عقاب کرتا ہے تو اگرچہ واحد کا صیغہ استعمال کرتا ہے لیکن خطاب عام امت سے  
ہوتا ہے۔

اس نکتے کو اگر مد نظر رکھا جائے تو بہت سے اشکالات حل ہو جائیں گے اور قرآن  
انجیل کی اکثر آیتوں کی صحیح تاویل میں اس سے بڑی مدد ملے گی۔ علمائے نصاریٰ نے انجیل کی

آیتوں اور حضرت مسیح علیہ السلام کے اقوال کی توجیہ میں اسی لیے غلطیاں کی ہیں، یہاں تک کہ بعض ایسی ددرا زکا تا و ملیں کی ہیں جو نہ خدا کے شایان شان ہو سکتی ہیں اور نہ حضرت مسیح کے قریب قریب ہی قسم کے اشکالات ہمارے علما کو بھی پیش آئے ہیں لیکن الحمد للہ انہوں نے نہ صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ تمام انبیاء کی حرمت و تقدس کا برابر خیال رکھا ہے۔ علماء نصاریٰ کی غلطیوں کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ حضرت مسیح کا قول ہے :

الھٰی الھٰی لہم خذلتنی  
اے میرے خداوند! کیوں تو نے مجھ کو پھوڑ دیا۔  
ظاہر ہے یہاں مخذول (پھوڑا ہوا) سے یہودی قوم مراد ہے لیکن چونکہ حضرت مسیح ان کے نمائندہ اور ترجمان تھے اس لیے انہوں نے ان کے بجائے اپنا ہی نام لیا۔  
خطاب کی ایک قسم انتفات بھی ہے، اس لیے اس پر بھی ایک نظر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

## انتفات

قرآن مجید کی حیثیت ایک آسمانی خطیب کی ہے جو دے زمین کے تمام لوگوں سے خطاب کرتا ہے اس لیے کبھی اس کی توجہ داہنی جانب ہوتی ہے اور کبھی بائیں جانب، چنانچہ وہ کبھی اس شخص کو مخاطب کرتا ہے اور کبھی اس شخص کو، مثلاً وہ کہتا ہے :

وما امر سلفنا من قبلک الا رجلا لافحی  
اور ہم نے تم سے پہلے بھی آدمیوں ہی کو  
دلائل اور کتابوں کے ساتھ رسول بنا کر  
الیہم۔

بھیجا۔ جن کی طرف ہم دھی کرتے رہے۔

پھر وہ لوگوں کی جانب متوجہ ہو کر فرماتا ہے کہ :

فسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاعلمون  
تو اہل علم سے پوچھ لو، اگر تم نہیں جانتے۔  
بالبینات والزبر

پھر وہ نبی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ :

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس  
اور ہم نے تم پر بھی یاد دہانی آما دی تاکہ تم لوگوں پر  
ما نزل الیہم ولعلہم یتفکرون ۱۱  
اس چیز کو ابھی طرح واضح کر دو جو ان کی طرف

آبادی گئی ہے اور تاکہ وہ غور کریں۔

ایسا بھی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ نبی اکرم ہی سے اور آپ کے واسطے سے تمام لوگوں کو مخاطب کرتا ہے کیونکہ اکثر آیتوں میں کلام کی یہ توجہ ممکن ہی نہیں۔ جیسے فرمایا:

یا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا  
یبین لکم کثیرا۔ الخ  
بہت سی باتیں ظاہر کرتا ہوا آگیا ہے....

اس کی یہ تاویل مناسب نہیں ہو سکتی ہے کہ یہاں یہ الفاظ محذوف ہیں اور بات اس طرح کہی گئی ہے کہ:

قل یا ایہا النبی اہم: یا اهل الكتاب... اے پیغمبر تو ان لوگوں سے کہہ دے کہ اے کتاب والو!

کیونکہ براہ راست اہل کتاب سے خطاب ہی یہاں زیادہ موثر اور بلیغ ہو سکتا ہے اور جہاں نبی کے ذریعہ ان کو مخاطب کرنا مقصود ہوتا ہے وہاں اس کی تصریح کر دی جاتی ہے اور ”قل“ (اے نبی تم کہو) یا ”اتل“ (اے نبی تم ان سے بیان کرو) کے قسم کے الفاظ لائے جاتے ہیں، اس لیے جو مثال نقل کی گئی ہے، اس میں ”قل“ کو محذوف ماننے اور کلام کو ظاہر پر محمول نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں نبی سے بھی خطاب ہوتا ہے اور اس کے واسطے کے بغیر بھی اور لوگوں سے خطاب ہوتا ہے اور یہ دوسری صورت اکثر ہوتی ہے۔ چنانچہ سورہ مزمل میں پہلے آنحضور سے اس طرح خطاب ہے۔

”اے چادر پیٹنے والے رات میں (نماز کے لیے) کھڑے رہو تھوڑا“  
مگر آخر میں جا کر فرمایا:

”بیشک ہم نے تمہاری طرف ایک رسول کو شہادت دینے والا بنا کر بھیجا

ہے، جس طرح فرعون کی طرف ایک رسول کو بھیجا تھا۔“

ظاہر ہے یہ خطاب عام اور تمام لوگوں سے ہے۔

اسی طرح بعض جگہ عام لوگوں سے پوری صراحت کے ساتھ خطاب ہوتا اور اس قسم

کے الفاظ لائے جاتے ہیں۔ یا ایہا الذین امنوا (اے ایمان لانے والو!) یا پھر یا ایہا الناس (اے لوگو!) اسی طرح جن موتوں پر جمع کا صیغہ ہوتا ہے وہ بھی خطاب کے عام ہونے کی صراحت دہل ہے۔ مثلاً فرمایا:

”لوگو! جو چیز تمہاری طرف تمہارے رب کی جانب سے آ رہی گئی ہے اس کی پیروی کرو اور اس کے ماسوا سر پرستوں کی پیروی نہ کرو، بہت کم ہی تم لوگ یاد دہانی حاصل کرتے ہو۔“

ابھی تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا تعلق مخاطبین (جن لوگوں سے خطاب کیا جاتا ہے) سے تھا لیکن خطاب کرنے والے کی معرفت بھی اہم اور ضروری ہے کیونکہ گو سارا قرآن وحی الہی ہے مگر وہ سب کا سب اللہ ہی کی زبان سے نہیں ادا ہوا ہے بلکہ اس کے ان بعض ایسی دعائیں ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کو سکھائی ہیں جیسے سورہ فاتحہ دراصل ایک دعا ہے۔ اسی طرح اس میں مومنین، کافرین، ملائکہ اور عام انسانوں کے اقوال کی حکایت بھی کی گئی ہے، اگر یہ حکایت صراحت ہوتی ہے تب تو اس کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ لیکن کبھی کبھی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے دقت پیش آتی ہے۔ ایسی صورت میں خطاب کرنے والے کی تعیین موقع کلام اور حسن تاویل سے ہوتی ہے، اس طرح کے مواقع پر کبیر کہیں بڑے غور و تأمل کی ضرورت ہوتی ہے اور غفلت سے لوگوں کو شدید اشتباہ اور غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ اللہ کی جانب ایسی باتیں منسوب کر دیتے ہیں جو اس کی عظمت شان کے بالکل منافی ہیں۔ مثلاً جن آیتوں میں خدا کے علاوہ دوسروں کا خطاب مذکور ہے ان کی بعض مثالیں حسب ذیل ہیں:

”اور ہم لوگ تیرے خداوند کے حکم کے بغیر نہیں اترتے۔“

ظاہر ہے یہ ملائکہ کا قول ہے، اسی طرح سورہ صافات میں ہے:

”اور بے شک ہم لوگ (فرشتے) صفت بستہ ہیں اور بے شک ہم لوگ پاکی بیان کرنے والے ہیں۔“

## التفات کے فائدے

قرآن مجید اور عربی زبان میں التفات کی اکثر مثالیں ملتی ہیں۔ اس کا یہ فائدہ بہت عام ہے کہ سننے والے کو ہوشیار اور خبردار کر دیا جاتا ہے کیونکہ انسان اپنی غفلت اور لاپرواہی کی وجہ سے بہت سی چیزوں کو دیکھتا ہے لیکن ان کی جانب متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وہ انہی چیزوں کی جانب متوجہ ہوتا ہے جو اس کے لیے یا تو ناگزیر ہوتی ہیں یا جن سے اس کے اغراض اور فائدے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ درحقیقت انسان کی مألوف عادت ہے اس لیے التفات کا بہ کثرت استعمال اس جوہر و تعطل کو ختم کر کے اس کو فکر و نظر کا عادی بناتا اور سوچنے، سمجھنے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ فکر و نظر التفات ہی کی ایک قسم ہے۔

التفات کے چند مزید فوائد یہ ہیں :

(۱) غائب اور بعید کو اس طرح قریب اور مستحضر کر دینا کہ وہ ذہن میں پوری طرح

پرچ بس جائے۔ اسی لیے غائب کے بعد حاضر کا صیغہ لایا جاتا ہے مثلاً :

”اور تم میں کا کوئی نہیں جو جہنم میں داخل نہ ہو، یہ تمہارے رب کا آخری فیصلہ

ہے، پھر تم ڈرنے والوں کو نجات دے دیں گے اور ظالموں کو اسی میں

پھوڑ دیں گے۔“

اس سے پہلے کفر و انکار کرنے والے انسانوں کا ذکر تھا، ملاحظہ ہو :

”اور انسان کہتا ہے کہ کیا جب میں مرجاؤں گا تو زندہ کر کے نکالا جاؤں گا

کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اس کو پہلے پیدا کیا حالانکہ وہ کچھ نہ تھا۔ پس

قسم ہے ہم ان کو اور شیطانوں کو ضرور جمع کریں گے، پھر انہیں جہنم کے

گرد لا حاضر کریں گے دوزانوں پر گرے ہوئے، پھر ہر گروہ میں سے انہیں

نکالیں گے جو خداے رحمان سے بہت اکرٹنے والے تھے، سو ہم ان

لوگوں سے خوب واقف ہیں جو جہنم میں داخل کیے جانے والے ہیں اور تم

لوگوں میں کوئی نہیں جو جہنم میں نہ داخل ہونے والا ہو۔“

اس کے بعد یہ آیتیں آ رہی ہیں :

”اور جس دن ہم متقیوں کو اپنے حضور مہانوں کی طرح جمع کریں گے اور جہنم میں لے جا کر داخل کریں گے۔“

مفسرین کا ڈارڈ کی تاویل میں اختلاف ہے، ایک فریق اس کو عام ماننا ہے مگر دوسرے فریق کہتا ہے کہ یہ مجرّمین ہی کے لیے خاص ہے۔ یہاں اس پر بحث کی گنجائش نہیں ہے لیکن اگر موقع کلام اور اسلوب التفات کو مد نظر رکھا جاتا تو نہ یہ اختلاف ہوتا اور نہ واردہ کو کفار کی طرح مومنین کے لیے بھی عام مانا جاتا۔

التفات زور بیان اور خطاب کو موثر اور موکد بنانے کے لیے بھی لایا جاتا ہے، ایسے موقع پر مخاطب کے لیے خطاب کو سنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کو اظہار شدت کے لیے مخاطب کیا جاتا ہے جیسا کہ فرعون کی ہلاکت کی داستان میں فرمایا کہ :

آلَان وَقَدْ عصيت قبل وكنت من  
المفسدين ۲۲  
کیا اب ! (ایمان لا رہے ہو) حالانکہ تم  
نے اس سے پہلے نافرمانی کی اور تم فساد برپا  
کرنے والوں میں سے تھے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر میں اصحاب قلب کو بھی اسی انداز سے خطاب کیا تھا چنانچہ غائب اور غیر موجود لوگوں کو آپ نے حاضر مقصود کر کے بات فرمائی تھی۔ اس کو مقصد بھی محض بیان میں زور پیدا کرنا تھا۔

کبھی کبھی سننے والے کو حقیر اور ناقابل التفات سمجھ کر اس سے صرف نظر کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے التفات لایا جاتا ہے۔

بعض اوقات خطاب کو قائم اور سردار کی جانب خصوصیت سے مبذول کرنے کے لیے التفات لایا جاتا ہے۔ اس کی غرض تاکید شدید ہوتی ہے۔ آئندہ پیش آنے والی باتوں کے بارے میں اسی حیثیت سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کیا گیا ہے اور اسی بنا پر بعض اوقات آپ کو سامعین کے زمرے میں شامل کیا گیا ہے۔

جن لوگوں کی طرف سے انکار یا ناگواری کا اندیشہ ہوتا ہے ان کی تعریض پر بھی التفات دلالت کرتا ہے۔ اس کی مثال سورہ بقرہ کی ابتدا میں ملتی ہے وہاں نہ تو یہود کو ان کے

نفاق کے بیان میں مخاطب کیا گیا ہے اور نہ کفار سے حق کے واضح ہونے کے بعد بھی ان کے باطل پر اصرار کرنے کے سلسلے میں خطاب کیا گیا ہے۔

(۲) التفات کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک مخاطب سے دوسرے مخاطب کی جانب التفات کیا جائے۔ اس کے گونا گوں فائدے ہیں، چنانچہ مدح کے موقع پر کلام کی ابتدا مخاطب کے درجے کی رفعت و برتری کی تمہید کے لیے غائب کی حیثیت سے کی جاتی ہے پھر مخاطب کا ذکر آتا ہے۔ دعائیہ کلام میں بھی مخاطب کا پہلے غائب اور پھر حاضر کی حیثیت سے ذکر کر کے دعا کی جاتی ہے۔

### حوالہ جات :

۱۔	قرآن مجید	سورہ انعام	آیت نمبر ۶۶ و ۶۷	
۲۔	"	"	"	۶۸
۳۔	"	"	"	۶۹
۴۔	"	"	نساء	۱۴۰
۵۔	"	"	ہود	۱۱۲ تا ۱۱۴
۶۔	"	"	احزاب	۱ تا ۴
۷۔	"	"	زخرف	۳۶ و ۳۷
۸۔	"	"	بنی اسرائیل	۲۳ و ۲۴
۹۔	"	"	نساء	۸۸
۱۰۔	"	"	حاقہ	۷
۱۱۔	"	"	تین	۷ و ۸
۱۲۔	"	"	نساء	۱۰۵ تا ۱۱۱
۱۳۔	"	"	نحل	۴۳ و ۴۴
۱۴۔	"	"	مائده	۱۵



۱- قرآن مجید	سوره	مزل	آیت نمبر	۲ و ۱
-۱	"	"	"	۱۵
-۱	"	اعراف	"	۳
-۱	"	مریم	"	۶۴
-۱	"	صافات	"	۱۶۵ و ۱۶۶
-۱	"	مریم	"	۶۶ تا ۷۱
-۱	"	"	"	۸۵ و ۸۶
-۲	"	یونس	"	۹۱

---

# اجتہاد اور تبدیلی احکام

(۲)

مولانا مجیب اللہ ندوی

چوتھا مسئلہ جسے ہمارے دوست عبد الحلیم صاحب ندوی نے نص قرآنی کے خلاف فیصلہ میں بطور مثال پیش کیا ہے وہ طلاق ثلاثہ کا مسئلہ ہے یعنی ایک مجلس میں وی ہوئی تین طلاقیں تین شہاد ہوں گی یا ایک ، وہ لکھتے ہیں :

”حضرت عمرؓ نے نص قرآنی کے مقابلے میں مصلحتِ وقت کے پیش نظر مفاد عامہ کے خیال اور مفاسد کو دور کرنے کی غرض سے جو اجتہادات کیے ہیں ان میں ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دینے کا معرکہ الارا اور اہم مسئلہ بھی ہے چنانچہ آپ کے عہد خلافت میں اگر کوئی شخص ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا تو ان طلاقیں کو طلاق منلفظ قرار دیتے ، جس کے بعد بغیر حلالہ عورت اپنے پہلے شوہر کے زوجیت میں دوبارہ نہیں جاسکتی“

جہاں تک قرآن کی صراحت کا ذکر ہے اس میں تین طلاق کا ذکر ضرور ہے کہ تین طلاق کے بعد عورت حرام ہو جاتی ہے مگر یہ بات کہ تین طلاق ایک مجلس میں دی جائے یا ایک

لفظ کے ساتھ دی جائے یا تین بار یہ جملہ دہرایا جائے۔ ان تفصیلات کے بارے میں قرآن پاک خاموش ہے۔ یہ تمام باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے واضح ہوتی ہیں۔ اس لیے سب سے پہلی بات تو یہ کہ حضرت عمرؓ نے جو فیصلہ کیا وہ قرآن کی مراحت کے خلاف نہیں ہے اب رہاست کا مسئلہ تو یہ بھی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ یہ ممکن نہیں تھا کہ اس مسئلہ میں قرآن سنت کی مراحت کے خلاف حضرت عمرؓ کوئی فیصلہ کر دیں۔ اور عام صحابہ اس پر خاموش رہ جائیں جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر وہ لوگ ان کو ٹوک دیتے تھے مگر اس مسئلہ پر صحابہ میں ایک صحابی سے بھی صحیح طبع و عقل اختلاف ثابت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباس بن کی روایت پر سب نے زیادہ اعتماد کیا گیا ہے ان کا فتویٰ خود اس کے خلاف ہے جسے آگے ہم خود نقل کریں گے مگر ائمہ اربعہ اور پوری اُمت کا تعامل وہی ہے جو حضرت عمرؓ کا اجتہاد کہا جاتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں اور حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے اس میں تبدیلی کی ان کا استدلال دو روایتوں پر ہے۔

### پہلی روایت

پہلی روایت حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ رکانہ کے والد عبد یزید نے اپنی عورت ام رکانہ کو طلاق دیدی اور ایک دوسری عورت سے شادی کر لی، مگر دوسری بیوی سے نباہ نہ ہو سکا، یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا، آپ نے عبد یزید سے کہا کہ تم اپنی پہلی بیوی کو واپس بلاؤ، انھوں نے کہا کہ میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم ہے تم جوع کر لو۔

دوسری روایت میں ابو رکانہ کے بجائے خود رکانہ کا واقعہ بیان ہوا ہے اور اس میں لفظ ثلاث (تین) کے بجائے البتہ (قطعاً) کا لفظ ہے، بحث آگے آتی ہے۔

### دوسری روایت

دوسری روایت طاؤس سے مروی ہے کہ ایک شخص ابو صہبا حضرت ابن عباسؓ سے بہت سوال کیا کرتا تھا، اس نے ایک بار ابن عباس سے کہا کہ آپ کو تو اس کا علم ہو گا کہ عہد نبوی

بہد صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں تین طلاقیں ایک ہی جگہ جاتی تھیں، آپ نے کہا، ہاں  
یسا ضرور تھا، مگر جب عمر رضی اللہ عنہ دیکھا کہ لوگ اس معاملے میں جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں  
اس میں ان کو صبر و تحمل سے کام لینا چاہیے تھا تو انہوں نے حکم دیا کہ  
تین طلاقیں نافذ کر دی جائیں۔

ان روایات کی صحت و عدم صحت اور ان کے مفہوم کی تعیین پر محدثین نے جو بحثیں  
ہیں ان کو ہم بعد میں پیش کریں گے، اس سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نفس مسئلہ کو  
آن سنت اور آثار صحابہ اور ائمتہ کے عام تعامل کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جائے۔  
پہلی اور دوسری ہجری تک جب کہ ابھی طلاق اور رجعت کے احکام تفصیل سے  
دل نہیں ہوئے تھے، تو اس میں لوگ بڑی بے اعتدالی سے کام لیتے تھے، ایک آدمی جتنی  
لایا جاتا تھا، دے دیتا تھا اور پھر عورت جب اس سے علیحدہ ہو کر کسی اور سے اپنا  
رح کرنا چاہتی تھی تو مرد رجوع کر لیا کرتا تھا، اس طرح زندگی میں سو بار بھی وہ طلاق دیتا  
رجوع کر لیتا، اس کو غصہ آیا، اس نے طلاق دے دی، غصہ فرو ہوا، رجوع کر لیا،  
نکاح عورتوں کے لیے یہ صورت انتہائی تکلیف دہ تھی، حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی  
مرمت میں جب اس طرح کے معاملے پیش ہوتے تھے تو آپ اس کے جواب میں ہمیشہ  
تفت فرماتے تھے، اس لیے کہ قرآن میں ابھی صراحۃً کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ  
ب"الطلاق مرتان" کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے حکم دیا کہ ایک مرد زیادہ سے زیادہ  
ن طلاقیں دے سکتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی زبان سے اس حکم کے نزل کی تفصیل سنیں۔  
نرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ :

"طلاق کا حکم نازل ہونے سے پہلے ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا  
دے دیتا تھا اور پھر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لیتا تھا، یہاں تک  
کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تجھ کو علیحدہ کر دوں گا اور نہ اپنے  
قریب ہی آنے دوں گا۔ اس نے پوچھا یہ کیسے؟ اس نے کہا کہ میں تجھ کو  
طلاق دوں گا اور عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کر دوں گا، پھر اسی طرح

طلاق دیتا اور رجوع کرتا رہوں گا۔ یہ حضرت عائشہ کی خدمت میں آئی اور اس نے اپنی تکلیف بیان کی، حضرت عائشہ نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ اسے سن کر خاموش ہو گئے اور اس وقت کوئی جواب نہیں دیا، اس کے بعد یہ ایت نازل ہوئی۔

الطلاق مرقان فامساك بمصر و ف  
او تصريح باحسان  
طلاق دوا ہے اس کے بعد یا تو بھلائی یا  
روک لینا چاہیے یا پھر خوش اسلوبی سے چھ  
دینا چاہیے۔

اس کے بعد طلاق دینا اور رجوع کرنا کھیل نہیں رہا، بلکہ اب ایک آدمی ایک بار یا بار طلاق دے کر یا تجدید نکاح کے بعد اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ تیسری بار طلاق دینے کے بعد بیوی کو اپنے پاس رکھنے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، آپ نے لوگوں کی پھلی ذہنیت کو بدلنے کے لیے بار بار اس سلسلے میں یہ ہدایت فرمائی کہ لوگ طلاق کو کھیل اور مذاق نہ بنائیں، اس اجازت سے انتہائی مجبوری کی حالت میں فائدہ اٹھائیں، آپ نے بار بار فرمایا:

”حال چیزوں میں مبعوض ترین چیز خدا کے یہاں طلاق ہے“  
آپ نے نکاح و طلاق کے بارے میں کبھی مذاق اور تفریح کی اجازت بھی نہیں دی، یعنی اگر کوئی شخص مذاق سے بھی طلاق دے دے تو وہ مذاق بھی سنجیدگی پر مبنی کیا جائے گا؟  
نے فرمایا:

”تین چیزوں کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ نکاح، طلاق اور رجوع“<sup>۵</sup>

آپ نے اس بارے میں یہ بھی تاکید فرمائی کہ اگر کسی کو طلاق دینے کی ضرورت پیش آئے تو حالت حیض میں طلاق نہ دے، بلکہ طہر یعنی پاکی کی حالت میں دے اور طلاق ایک ساتھ دہی جائے بلکہ ایک طلاق دیکر طلاق دینے والا ایک ماہ کا انتظار کرے، اگر اس درمیان اس کے تعلقات درست ہو گئے تو رجوع کرے، ورنہ پھر دوسرے بیٹنے طلاق دے۔ اگر اس طرح اس کو اچھی طرح غم نہ کرنے اور نادم ہونے کا موقع ملے گا، لیکن اگر اس نے طلاق

نہ کہ بجا استعمال کیا، یعنی اس نے حالت حیض میں طلاق دے دی، یا ایک ہی وقت تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو گو اس طرح طلاق دینا، کتاب و سنت کی دفاحت کے خلاف ہے مگر اس غلطی کی وجہ سے آدمی کو اس کے بنیادی حق سے تو محروم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اس کو اس بات پر سزا دی جاسکتی ہے کہ اس نے غور و فکر اور نزاکت کے موقع کو ضائع کر دیا، یہی بات ہے جسے آپ نے اور صحابہ کرامؓ نے اس طرح کے طلاق دینے والوں سے ہمیشہ فرمائی، مقصد یہ ہے کہ طلاق کے معاملے کو ہر صورت میں سنجیدگی پر محمول کیا جائے، اس لیے جب اس نے تین طلاقیں اپنی زبان سے نکال دیں تو اس کو نافذ ہی کیا جائے گا، لیکن چونکہ اپنے حق کے استعمال میں اس نے غلطی کی ہے اس لیے اس کو اس کے ساتھ گنہگار بھی قرار دیا جائے گا، اور سزا بھی دی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ فرماتے تھے۔

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب بھی اس طرح کے معاملات پیش آئے، آپ نے ایک طرف تین طلاقیں نافذ کر دیں۔ اور دوسری طرف اس کو گنہگار اور غلط کار بھی قرار دیا۔

حضرت محمود بن لبید سے مروی ہے کہ ایک شخص کے بارے میں آپ کو یہ اطلاع ملی کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں تو آپ غصے میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میری موجودگی میں کتاب اللہ سے کھیل کیا جا رہا ہے؟

اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ان طلاقوں کو نافذ کیا یا نہیں مگر اس روایت کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ آپ نے اس کو ضرور نافذ فرمایا جس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے۔ ابو بکر ابن عربی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آپ نے اسے رد نہیں کیا یعنی رجوع کا حکم نہیں دیا، بلکہ تینوں کو نافذ کر دیا۔“

حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں ایک طلاق دی اور پھر خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

”خدا نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تم نے سنت کے

خلات کیا ہے؟

اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ رجوع کرو، اور پھر طلاق دینا ہو تو دوسرے طہر میں طلاق دینا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے آپ سے پھر دریافت فرمایا کہ اگر میں نے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہوں تو کیا اس کے بعد بھی رجوع کر سکتا تھا۔ آپ نے فرمایا:

”تم رجوع نہیں کر سکتے تھے، اس کے بعد وہ تم سے بالکل جدا ہو جاتی اور تمہارے اوپر گناہ بھی ہوتا۔“

جس طرح ایک ساتھ تین طلاق دینا مناسب نہیں ہے، اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق دینا بھی منع ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اوپر گزر چکا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ خدا نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، آپ کا اشارہ قرآن کی اس آیت کی طرف تھا:

”اے نبی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کو پاک کی حالت میں طلاق دو۔“

جس طرح پہلے شخص کے بارے میں آپ نے غصہ کا اظہار فرمایا اسی طرح ابن عمر کے واقعہ میں بھی غصہ کا اظہار فرمایا اور سنت کے خلاف اور معصیت قرار دیا مگر اس کے باوجود آپ نے اس طلاق کو بالکل رد نہیں فرمایا، اس پر بعض لوگوں کو تعجب بھی ہوا، اور انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے دریافت کیا کہ کیا آپ اس طلاق کو طلاق سمجھتے ہیں، انھوں نے کہا کہ خاموش رہو، کیا میری غلطی اور حماقت کی وجہ سے یہ طلاق شمار نہ کی جائے گی؟

ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر طلاق صحیح طریقہ پر نہ دی جائے تو بھی وہ طلاق پڑ جاتی ہے، البتہ اس غلطی کی وجہ سے اس فعل کو معصیت کہا جائے گا، پھر اس آخری روایت کے آخری الفاظ پر غور کیا جائے تو اس سے پہلی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پوچھنے پر آپ نے فرمایا اگر تم اس حالت میں تین طلاقیں دے دیتے تو تمہاری بی بی تم سے علحدہ بھی کر دی جاتی، اور تم گنہگار بھی ہوتے، یعنی یکبارگی تین طلاق دینے کے بعد بیوی علحدہ تو ہو ہی جائے گی، مگر چونکہ یہ طریقہ غلط ہے، اس لیے آپ نے اس پر غصہ کا اظہار فرمایا، اس کو خلاف سنت کہا اور معصیت بنایا تاکہ لوگ آئندہ ایسے حق کا استعمال

صحیح طور پر کریں۔

تیسری روایت ملاحظہ ہو ہمیں بن سعد روایت ہے کہ ایک شخص مومیر کو اپنی بیوی پر شبہ ہوا، انھوں نے آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو دیکھے تو اس کو قتل کر دے، یا کیا کرے، آپ نے فرمایا، اس بارے میں خدا کا حکم نازل ہو چکا ہے، جاؤ اپنی بیوی کو لے کر آؤ، جب وہ لے آئے تو اپنے ان دونوں کو لعان کا حکم دیا انھوں نے لعان کیا، اس کے بعد عویمر نے کہا کہ اب میں جھوٹا ٹھہروں گا، اگر اس کو بیوی بنائے رکھوں، چنانچہ انھوں نے آنحضرتؐ کے ارشاد سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں، اور آپ نے ان کو نافذ کر دیا، یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ لعان میں تفریق حاکم ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ فرض آپ نے خود انجام دیا۔

اس سلسلے میں ایک روایت اور ملاحظہ ہو، عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ان کے دادا نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ انھوں نے رسول اللہؐ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا تمھارے دادا نے خدا کا خوف نہیں کیا، محض تین طلاقیں کا ان کو حق تھا، بقیہ ۹۹ طلاقیں ظلم و زیادتی ہے، خدا چاہے گا تو صحت کر دے گا اور اگر چاہے گا تو عذاب دے گا۔

اس روایت پر شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ان کے باپ یا دادا کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا، اس لیے ان کے بارے میں سوال کے کیا معنی، مگر یہی روایت عبادہ بن صامتؓ سے دارقطنی اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ میرے بعض بزرگوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی اور ان کے لڑکوں نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا:

”تین طلاق سے عورت اس سے جدا ہو گئی، اگرچہ یہ سنت کے خلاف ہے۔“

گو دونوں روایتوں پر محدثین نے کلام کیا ہے لیکن اوپر کی احادیث کی روشنی میں اس کو دیکھا جائے، تو یہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔

ایک اور روایت حضرت حسنؓ سے مروی ہے، انھوں نے بیان کیا کہ میں نے اپنی



بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی کو اس کا بڑا رنج ہوا، اس پر انھوں نے کہا کہ اگر میں نے قطعی طلاق نہ دے دی ہوتی تو رجعت کر لیتا، مگر اب مجبوری ہے، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ سے سنا ہے کہ جو تین طلاقیں طہر میں دے، یا تین جینے میں دے، یا ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو وہ عورت حرام ہو جاتی ہے۔ اب بغیر نکاح ثانی وہ میرے ساتھ نہیں سکتی۔ اسی طرح حفصہ بن عمرؓ اور عبدالرحمن بن عوف کے بارے میں بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں اور نبی کریمؐ کو اطلاع ہوئی مگر آپ نے اسے ایک نہیں قرار دیا۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں یا ایک مجلس میں یا ایک طہر میں دی گئی تین طلاقیں کے بارے میں ہمیشہ آپ نے مرد عورت کے درمیان جدائی کا فیصلہ فرمایا۔ ان ارشادات نبوی کے بعد اب ممتاز صحابہ کے آثار و فتویٰ پر بھی ایک نظر ڈال لیجیے۔ حضرت عثمان سے مردی ہے کہ ان کے سامنے ایک شخص آیا، اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ آپ نے فرمایا:

”یقین ہی سے تمھاری عورت تم سے جدا ہوگئی“

حضرت علیؓ کے پاس بھی ایک ایسا ہی شخص آیا، اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ انھوں نے کہا کہ تین ہی طلاق نے تمھارے اوپر تمھاری بیوی کو حرام کر دیا۔ بقیہ طلاقیں کو دوسری بیویوں میں تقسیم کر دو!

حضرت علیؓ کے اس فتوے کے بارے میں ممتاز تابعی امام عیش بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں ایک شیخ حدیث سے میں نے سنا کہ وہ حضرت علیؓ کے بارے میں یہ بیان کر رہے تھے کہ میں نے ان سے سنا ہے کہ جو ایک مجلس میں تین طلاق دے، وہ ایک شمار ہوگی، کوفہ میں یہ نیا فتویٰ تھا، اس لیے لوگ جوق در جوق یہ روایت سننے کے لیے ان کے پاس آئے۔ میں بھی ایک دن ان کے پاس پہنچا اور ان سے کہا کہ آپ نے کس طرح سنا ہے کہ حضرت علیؓ ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاقیں کو ایک سمجھتے تھے، انھوں نے وہ روایت بیان کی۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو یہ روایت کیسے پہنچی ہے۔ انھوں نے کہا کہ میرے

پاس یہ روایت لکھی ہوئی موجود ہے، چنانچہ انھوں نے وہ تحریر پیش کی۔ امام اعظم کہتے ہیں کہ میں نے اس کو پڑھا تو اس میں یہ تحریر تھا:

”یہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دے دے تو وہ عودت بائن ہوگئی اور جب تک وہ حلالہ نہ کرے، اس وقت تک وہ اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔“

امام اعظم کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ انہوں نے کہا کہ یہ تو بالکل اس کے خلاف ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں، انھوں نے کہا، ”صحیح تو یہی ہے جو اس میں لکھا ہے مجھے لوگوں نے یہ روایت اس طرح بیان کرنے پر آمادہ کیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فتاویٰ عام طور پر کونے میں مڑوت و مشہور تھے، اس لیے لوگوں کو تعجب ہوا اور لوگ جوق درجوق یہ نئی روایت سننے کے لیے آنے لگے..... امام اعظم نے ان لوگوں کا نام تو نہیں بتایا، جن لوگوں نے ان کو اس پر آمادہ کیا تھا قیاس یہی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین نے ایسا کرایا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک شخص آیا، اس نے کہا کہ میں نے گذشتہ رات اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں، آپ نے پوچھا یکبارگی، اس نے کہا، ہاں، آپ نے پھر اس سے سوال کیا کہ تم اس کو اپنے سے جدا بھی کرنا چاہتے ہو، اس نے کہا، ہاں، آپ نے کہا کہ تمہارا جوارادہ ہے وہ بیکار ہو گیا یعنی تمہاری عورت تم پر حرام ہوگئی۔“

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہؐ نے مجھ سے فرمایا کہ اے معاذ! جو شخص غیر مسنون طریقے پر دو یا تین طلاق دے دے ہم اس کی اس بدعت کو نافذ کر دیں گے۔

حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ اوپر گزر چکا ہے کہ آنحضرتؐ سے انھوں نے پوچھا کہ اگر میں حیض کی حالت میں تین طلاق دے دیتا تو وہ پڑ جاتیں۔ آپ نے فرمایا تین طلاق بھی پڑ جاتی ہیں، اجماع کہہ گا بھی ہوتے اب ان کا فتویٰ بھی سنئے:

نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ اس شخص کے بارے میں جو ایک ساتھ تین طلاق دے دے یہ کہا کرتے تھے کہ ۔

” اس کی عودت تو اس سے جدا ہوگئی مگر اس نے یہ طریقہ اختیار کر کے خدا کی معصیت اور سنت نبویؐ کی مخالفت کی۔“

حضرت ابن عمرؓ کو آنحضرتؐ نے جو رجعت کا حکم دیا تھا، اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی تھی کہ جتنی طلاق بھی غلط طریقے پر دے دی جائے گی، اس کے بعد بھی رجعت کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں یکبارہ گن طلاق دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا تم نے اپنی بیوی کو مجدا کر دیا، اس نے کہا کہ اسی طرح ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو طلاق دے دیا تھا۔ مگر آنحضرتؐ نے ان کو رجعت کو حکم دیا تھا۔ مگر تم نے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی،

اسی طرح حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سب نے متفقہ طور پر مدخول بہا کے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ اس کو تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی یہی حق اور موطا امام مالک میں ان کے فتاویٰ موجود ہیں، گو یہ فتوے غیر مدخول بہا کے بارے میں ہیں اور یہاں بحث مدخول بہا کی ہے۔ مگر اس سے تو یہ اندازہ ہو ہی جاتا ہے کہ کیا لگی دی گئی تین طلاقیں نافذ کر دینے کا فتویٰ ان بزرگوں نے دیا ہے۔

اب اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ (جن کی روایت پر دوسرے لوگوں کے استدلال کی بنیاد ہے) کے ان اقوال اور فتویٰ کو دیکھیے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرتے تھے۔

مجاہد سے روایت ہے کہ میں ابن عباسؓ کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ یہ سن کر وہ کچھ دیر خاموش رہے ان کی خاموشی سے مجھے گمان ہوا کہ وہ اس طلاق کو رجعی قرار دیں گے مگر انھوں نے فرمایا کہ لوگ حاکمت کر بیٹھتے ہیں پھر یہاں آکر ابن عباسؓ! ابن عباسؓ چلا کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو اس سے ڈرتا ہے، وہ اس کے لیے راہ پیدا کر دیتا ہے، تم اس سے ڈرتے

نہیں، اس لیے میں تمہارے لیے کوئی راہ نہیں پا رہا ہوں۔ تم نے خدا کی نافرمانی کی اور تمہارا بیوی تم سے جدا ہو گئی۔

ابو داؤد نے یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مجاہد سے یہ روایت دوسرے سلسلہ سند سے ثابت ہے اور ان کے متعدد شاگردوں کا نام لیا ہے جیسے عکرمہ، سعید بن جبہ، عطاء، مالک بن حارث وغیرہ۔ جنہوں نے ان سے ایک مجلس کی تین طلاؤں کو تین ہی نافذ کرنے کے فیصلہ کو نقل کیا ہے۔

دارقطنی اور بیہقی نے ان میں سے ہر ایک کی روایت کو الگ الگ نقل کر دیا ہے، یہی کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے دس جلیل القدر شاگردوں نے ان سے روایت کی ہے کہ ”ابن عباس نے ایک مجلس میں دی گئی تین طلاؤں کو.... جائز رکھا اور نافذ کیا۔“

امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے کہ ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سہ طلاقیں دے دی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ تین ہی سے تمہاری بیوی مطلقہ ہو گئی، بقیہ ۹۷ طلاؤں کے ذریعے تم نے اللہ کی آیات کے ساتھ استہزاء کیا ہے جو تمہارے لیے قیامت میں وذر ہوں گی۔

حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد مالک بن حارث روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ میرے بچانے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں۔ عمر بن دینار سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آسمان کے تاروں کے برابر طلاقیں دے دی تھیں۔ انہوں نے فرمایا کہ ان سب نے خدا کی نافرمانی کی، اس لیے خدا نے انہیں شرمندہ کیا اور ان کے لیے راہ نہیں پیدا کی۔

حضرت ابن عباسؓ کے شاگردوں میں صرف ایک شاگرد طاؤس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک سمجھتے تھے۔ مگر ابن طاؤس کہتے تھے کہ ”جو شخص یہ بیان کرے کہ طاؤس ایک ساتھ دی گئی تین طلاؤں کو ایک سمجھتے تھے، وہ جھوٹا ہے۔“ ۱۶

ابو یزید نابہ کے فتاویٰ کے نسخے کہے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک صاحب افتاد و قضا

سمجھا جاتا ہے اور ان ہی کے فتاویٰ پر پوری جماعت صحابہ اور اس کے بعد پوری امت کا تعامل ہے اور اسلامی فقہ کی بنیاد کتاب و سنت کے نصوص کے بعد ان ہی کے فتاویٰ و اجتہادات پر ہے۔

اب اس کے بعد تابعین، تبع تابعین، ائمہ اربعہ کے فتاویٰ اور جمہور امت کی رائیں ملاحظہ ہوں۔

ابن رجب جنہوں نے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں :

”جن صحابہ، تابعین اور ائمہ سلف کے فتاویٰ حلال و حرام کے سلسلے میں معتبر سمجھے جاتے ہیں، ان میں سے ایک شخص سے بھی صراحتہً یہ ثابت نہیں ہے کہ منقول بہ عورت کو یکبارگی کوئی تین طلاق دے دے تو اس کو انھوں نے ایک شمار کیا ہو۔“

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں :

”مجتہدین صحابہ کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہے، ان کے علاوہ بہت تھوڑے ہیں اور تمام صحابہ انہی کے فتویٰ پر عمل کرتے رہے اور ان ہی سے فتویٰ لیتے تھے۔ ان میں سے اکثر کے فتویٰ ہم نے نقل کر دیئے ہیں کہ وہ نہایت واضح طور پر ایک مجلس کی تین طلاقیں کو نافذ کرتے تھے، اور صحابہ میں ان کا ایک بھی لفظ نظر نہیں آتا۔“

اس سلسلے میں ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عدد کی تصریح کے ساتھ اس نے تین طلاقیں دی ہیں تو عورت خواہ مدخل ہو یا غیر مدخلہ اس کو تین طلاقیں پر جائیں گی۔ .... البتہ اگر محض لفظ طلاق کی تکرار کی ہے تو اس میں ائمہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ابن ہبیرہ لکھتے ہیں :

”ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر تین طلاق عدد کی تصریح کے ساتھ یا ایک ہی حالت ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں تو بڑ جائیں گی۔ اس میں کسی کا

اختلاف نہیں ہے۔<sup>۱۹</sup>

البتہ اس بارے میں ان ائمہ کی رائیں مختلف ہیں کہ یہ طلاق طلاق سنت سمجھی جائے گی یا طلاق بدعت، امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں اور امام شافعی اور امام احمد اسے بھی طلاق سنت کہتے ہیں جو ائمہ اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں ان کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جس میں آپ نے اس کو خلاف سنت اور معصیت قرار دیا ہے اور پھر یہ چیز بھی ان کے پیش نظر ہے کہ اس کے نفاذ سے طلاق کا وہ اصل طریقہ لوگوں کے ذہن سے محو نہ ہونے پائے جس کی صراحت کتاب و سنت میں ہے۔

اور جو ائمہ اس کو سنت قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر غالباً یہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ کیا تو اس کو بھی سنت کہنا چاہیے۔

اگر اس نے اپنی بیوی کے سامنے محض تین طلاق کا لفظ دہرایا ہے مثلاً یوں کہا کہ طلاق طلاق طلاق تو امام مالک یہ کہتے ہیں کہ اس میں اس کی نیت دریافت کی جائے گی، اگر تاکید مقصود تھی تو ایک، ورنہ تین طلاقیں پڑ جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ جس سے اس نے متباعت نہیں کی ہے، وہ ایک ہی طلاق کے بعد بائن ہو جائے گی۔ اس کے بعد اس کو طلاق دینے کا اختیار باقی ہی نہیں رہے گا۔

غرض یہ ہے کہ اس بارے میں ان ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مجلس میں یا ایک حالت میں دو گئی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

حافظ ابن قیم نے اثرم تلمیذ امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ وہ طلاق ثلاثہ کو ایک سمجھتے تھے مگر حنبلی مسلک کی مشہور کتابیں خرق، مقنع، محرور وغیرہ میں یہ تصریح ہے کہ اثرم نے امام احمد سے پوچھا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت کو آپ کس بنا پر چھوڑتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ:

”لوگوں کی کثرت سے یہ روایتیں کہ ابن عباس تین طلاقوں کو تین سمجھتے تھے“

قاضی ابویعلیٰ حنبلی نے امام احمد کا وہ خط طبقات اعیانہ میں نقل کیا ہے جو انھوں نے مسد بن مسرہ کو لکھا تھا اس میں ہے کہ:

”جس نے ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دیں، یعنی یہ کہا کہ میں نے تین طلاق دی تو اس نے نادانی کا کام کیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی؛ یہاں تک کہ وہ حلال نہ کرائے۔“

اب ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد فیصلے، مجتہدین صحابہ کے فتوے تابعین اور ائمہ اربعہ کے مسالک اور جہور اُمت کا ان پر تعامل ہے، دوسری طرف دو روایتیں ملاحظہ ہوں، جن کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ طلاق ثلاثہ کا نفاذ تو حضرت عمرؓ نے نص صریح کے خلاف کیا۔

## دادا کی وراثت

قرآن نے دادا کی وراثت کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے دادا کو باپ کے مانند قرار دیا مگر حضرت زید بن ثابتؓ کی رائے یہ تھی کہ باپ موجود نہ ہو تو دادا کے بجائے بھائی و ارث ہوں گے چنانچہ عام صحابہ نے اسی کو اختیار کیا۔ مگر دادا کی وراثت کے مسئلہ کو نہ جانے کیوں ہمارے دوست نے ان مثالوں کے ساتھ پیش کیا ہے جس میں نص قطعی کی غیر موجودگی میں صحابہ نے اجتہاد سے کام لیا ہے اس بارے میں تو کسی کی در رائے نہیں ہے کہ اگر نص قطعی موجود نہ ہو تو پیش آمدہ مسئلہ میں قیاس استحسان، مصالح مصلحہ وغیرہ کے ذریعے اجتہاد کیا جائے گا۔ ہمارے دوست شاید صراحۃً النص ولاتہ النص اور اشارۃً النص کے فرق کو سامنے نہ رکھ سکے ورنہ وہ کبھی اس مسئلہ کو نص قطعی کے خلاف نہ کہتے خود الشیخ بدر المتولی عبد الباسط کے جن مضمون کا انھوں نے حوالہ دیا ہے وہ لکھتے ہیں:

”یہ کہا جاسکتا ہے حضرت زید اور حضرت علیؓ کی رائے اور پھر حضرت عمرؓ کا ان دونوں کی موافقت میں اپنی رائے سے رجوع کر لینا، نص قطعی کی موجودگی میں ایسا اجتہاد ہے جس سے نہ صرف اس کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے بلکہ ان تینوں حضرات سے زیادہ صاحب نظر صحابی حضرت ابو بکرؓ کی رائے کے بھی خلاف ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب بہت آسان ہے۔ درحقیقت لفظ

آب (باپ) کا جہ (دادا) پر اطلاق کرنا حقیقی نہیں بلکہ اطلاق مجازی ہے بالکل اسی طرح جس طرح قرآن کریم نے لفظ آب کو عم (چچا) جہ (دادا) کے لیے استعمال کیا ہے چنانچہ سورۃ بقرہ میں ارشاد خداوندی ہے یعنی کیا تم لوگ اس وقت موجود تھے جس وقت یعقوب کے پاس فرشتہ موت آیا تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مخاطب کر کے کہا کہ میرے بعد تم لوگ کس کی پرستش کرو گے؟ تو ان سمجھوں نے کہا کہ ہم آپ کے خدا اور آپ کے ”آبا“ (یعنی باپ دادا) ابراہیم واسماعیل اور اسحاق کے خدا کو کیٹا مبود مانیں گے اور ہم اس کے آگے سر تسلیم خم کریں گے۔“

اور یہ بات تو ہر ایک جانتا ہے کہ حضرت اسماعیل حضرت یعقوب کے عم (چچا) تھے دادا نہیں تھے۔

اساذعبدالواسط صاحب کے لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے باپ پر جو قیاس کیا تو وہ مجازی معنی کے اعتبار سے قیاس کیا وہ اس کے حقیقی معنی نہیں۔ چنانچہ آیت میں باپ، دادا اور چچا سب کے لیے ”اب“ کا لفظ استعمال ہوا ہے ہے کہ جس نص سے کئی پہلو نکلتے ہیں ان میں سے کسی ایک کو اجتہاد کے ذریعے اختیار ہ مضائقہ نہیں اور نہ اس کو اجتہاد سے روکا گیا ہے۔ لیکن اس سے یہ استدلال ہ ہے کہ آپ نے نص صریح کے خلاف فیصلہ کیا۔ حضرت زید نے چونکہ یہ ثابت ورثہ کی ترتیب کے اعتبار سے بھائی مقدم ہیں اس لیے حضرت عمر نے حضرت کے اجتہاد کے مقابلہ میں حضرت زید کے اجتہاد کو جو صحابہ میں وراثت اور فرایض کے سب سے زیادہ ماہر تھے ترجیح دی۔ یہاں نص قطعی کے مقابلہ میں اجتہاد کا ی نہیں تھا۔ امید ہے کہ اتنی وضاحت سے مسئلہ کی اصل حیثیت سامنے آجائے گی۔

## آدمی کے بدلے کئی قتل

چھٹا مسئلہ جسے اجتہاد صحابہ کے سلسلے میں بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔



یہ ہے کہ ایک آدمی کے قتل میں کئی آدمی شریک ہوئے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے جب یہ قضیہ پیش ہوا تو آپ نے ان سب کو قصاص میں قتل کرا دیا۔ راقم کے نزدیک یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ایک آدمی کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا قرآن کی صراحت کے بالکل خلاف ہے بلکہ صرف آیت قصاص سے استنباط اور اجتہاد کا ہے، آگے اس کی تفصیل دی جاتی ہے۔

اس سے پہلے چونکہ اس طرح کا کوئی قضیہ پیش نہیں آیا تھا اور اس کی نظیر موجود نہیں تھی اس لیے باوی النظر میں اسے قرآن کی صراحت کے خلاف فیصلہ قرار دیا گیا تھا۔ چنانچہ عبدالحکیم صاحب ندوی لکھتے ہیں :

”قرآن میں جو دو آیتیں قصاص سے متعلق وارد ہوئی ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ ایک جان کے بدلے صرف ایک ہی جان لی جاسکتی ہے اور چونکہ حضرت عمر کا فیصلہ اس کے خلاف ہے اس لیے یہ ان کا فیصلہ گویا نص قطعی کے مقابلے میں اجتہاد ہے۔“

ہمارے دوست نے نہ جانے کیسے ”ایک جان کے بدلے ایک ہی جان لی جاسکتی ہے“ کی قید لگا کر حضرت عمرؓ کے فیصلے کو نص قطعی کے خلاف سمجھ لیا۔ حالانکہ ان دونوں آیتوں میں کہیں حصر اور تحدید کا پہلو نہیں نکلتا۔ دونوں آیتیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے الحمر بالحمہ والعبد بالعبد اور والنفس بالنفس میں نفس قصاص کا بیان کرنا مقصود ہے ان میں ایک یا دو کی صراحت قرآن کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں میں الف لام جنس کا ہے حصر کا نہیں۔ اگر ایک کی تعین مقصود ہوتی تو اسے نحوہ لایا جاتا یا ایک کی تصریح ہوتی اگر اسے حصر سمجھ لیا جائے تو پھر آزاد کے بدلے غلام یا مرد کے بدلے عورت قتل نہیں کی جاسکتی جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے مگر بہر امت نے اسے قبول نہیں کیا ہے اور اس پر کبھی عمل نہیں کیا گیا۔

اس آیت کی شان نزول پر اگر ہمارے دوست نے غور کیا ہوتا تو یہ بات خود ہی واضح ہو جاتی کہ یہاں مقصود اس ذہنیت کی تردید ہے جو باہلیت میں موجود تھی یعنی وہ آزاد کے

بدلے آزاد کو قتل نہ ہونے دیتے تھے یا عورت کے بدلے مرد کو نہیں قتل کرتے تھے۔ یہاں ایک یا دو کی صراحت سرے سے مقصود ہی نہیں ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں:

”آیت صرف یہ بیان کرنا چاہتی ہے کہ دوا آزاد میں بھی قصاص جاری ہوگا دو مردوں میں بھی جاری ہوگا اور دو عورتوں میں بھی۔“<sup>۲۱</sup>

پھر تمام استدلال کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:

”یہ بات ثابت ہے کہ ایک آدمی کے قتل میں اگر ایک جماعت شامل ہے تو وہ قتل کی جائے گی اور ترجیح نہیں ہوگا۔“<sup>۲۲</sup>

اس سے زیادہ صراحت علامہ ابو حیان نے کی ہے۔ انہوں نے اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس میں حصر مانا جائے تو اس کی وجہ سے سودہ امہ کی آیت کو منسوخ ماننا پڑے گا حالانکہ یہاں نسخ کا وجود نہیں ہے اس لیے یہ آیت حصر پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہ صرف قصاص کی فرضیت کو ان لوگوں کے درمیان میں بتاتی ہے جس کا ذکر ادھر ہوا۔<sup>۲۳</sup>

پھر آگے امام مالک کا قول آیت کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں:

امام مالک نے کہا کہ اس آیت کی بہترین تفسیر جو میں نے محفوظ کی ہے وہ یہ ہے کہ اس آیت قصاص میں جنس ذکر (مرد) اور جنس انثی (عورت) کو برابر کیا گیا ہے۔ انثی کی تکرار تاکیدیہ اور جاہلیت کے طریقے کو ختم کرنے کے لیے اہتمام کے طور پر لائی گئی ہے۔<sup>۲۴</sup>

ان تمام تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اس آیت میں نفس قصاص کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس میں اہل جاہلیت نے جو بے عنوانی پیدا کر دی تھی اس کو ختم کرنا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک کے بدلے کئی آدمیوں کو قتل کیا تو وہ فیصلہ یہی نہیں کہ قرآن کی صراحت کے خلاف نہیں ہے بلکہ قصاص کا جو مقصد قرآن نے بیان کیا ہے اس کو انھوں نے اپنے جہاد سے پورا کیا۔ قرآن نے قصاص کا مقصد یہ بتایا ہے کہ

”قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے“

یہ زندگی اس لیے ہے کہ اگر قاتل کو بھرپور سزا نہ دی جائے تو معاشرے میں  
 ت سے لوگوں کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی اور قاتل سے ہاتھ میں برقت کا خون نکل  
 ہے وہ اسے بہت سے لوگوں کے قتل پر ابھار سکتا ہے اور پھر اس کی اس جہالت  
 دوسرے لوگ بھی اس فعل شنیع کے مرتکب ہو سکتے ہیں جیسا کہ حال کا مشاہدہ ہے۔ اگر  
 فعل کی آدمی مل کر کریں تو کیا قرآن کا مذکورہ منشاء بدل جائے گا؟ کیا ان چند آدمیوں کو  
 کر کے معاشرے کے بہت سے افراد کو زندگی بختا عین منشاء خداوندی کے مطابق  
 میں ہے؟

والہ جات :

ایک لفظ کی قید سمجھ میں نہیں آئی۔ ایک مجلس میں تین طلاق کا لفظ کہہ کر طلاق دی جائے یا ایک  
 مجلس میں تین بار طلاق کا لفظ ادا کر کے طلاق دی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں ایک  
 مجلس میں تین طلاق دینے کا اطلاق ہوگا۔

مقدم میں سب سے پہلے ابن حزم ظاہری اور متوسطین میں امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم  
 نے اس مسئلہ پر جمہور امت سے اختلاف کیا ہے۔ اس وقت اہل حدیث حضرات اس  
 مسئلہ کو اپنا مسلک بنائے ہوئے ہیں ورنہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت میں کوئی اس کا  
 قائل نہیں ہے۔

آگے ذکر آئے گا کہ دونوں روایتوں میں کتنا اضطراب ہے اور حضرت ابن عباس کی  
 صحیح رائے کیا ہے علامہ خطابی نے معالم انس میں لکھا ہے :

فی اسناد هذا الحديث مقال لأن ابن جریر انصارواہ عن بعض

بنی ابی سائع و سحر یسمعونہ و المجہول لا یقوم بہ المجتہد ( ص ۲۳۶ )

یہ روایت امام بیہقی نے اپنی سنن میں نقل کی ہے اور امام بخاری نے مسئلہ اسے بیان  
 کیا ہے۔

بخاری و مسلم و ابوداؤد وغیرہ سب نے ان دونوں روایتوں کو نقل کیا ہے۔

- ۶۔ فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۵
- ۷۔ نسائی کتاب الطلاق باب الثلاث المجموعۃ
- ۸۔ طبرانی اور بیہقی نے اس واقعہ کو اسی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے مگر امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد نے اس کے ابتدائی حصے کو نقل نہیں کیا۔
- ۹۔ اس آیت کی تفسیر تفسیر طبری میں دیکھی جاسکتی ہے۔
- ۱۰۔ دارقطنی میں ہے کہ فقیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
- ۱۱۔ بخاری کتاب الطلاق ص ۹۱ میں ۴ الفاظ فان عجزوا استحق اسے ہیں اس کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک تو وہی جو ادھر بیان کیا گیا، دوسرا مطلب یہ ہے کہ طلاق کے علاوہ بھی کوئی چارہ کار ہے اس وقت یہ جملہ انکار یہ ہوگا۔
- ۱۲۔ دارقطنی۔
- ۱۳۔ سنن بیہقی ج ۴ ص ۳۳۴
- ۱۴۔ ایضاً
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۳۹
- ۱۶۔ اعلام السن ج ۱۱ ص ۵۰۲
- ۱۷۔ فتح القدیر کتاب الطلاق
- ۱۸۔ ایضاً
- ۱۹۔ الافصاح ص ۲۹۵
- ۲۰۔ طبقات ص ۵۲۱
- ۲۱۔ تفسیر فتوح الغیب امام رازی ج ۲ ص ۱۵۰
- ۲۲۔ ایضاً۔ ص ۱۵۴۔ تراجم کا مطلب یہ ہے کہ حیثیت کے اعتبار سے قصاص یا خون بہا کو گھٹایا بڑھا دیا جائے۔
- ۲۳۔ البحر المحیط ج ۲ ص ۱۰
- ۲۴۔ ایضاً۔ ص ۲۴

# مولانا آزاد کے قلمی حواشی

(زیرِ مِطالعہ کتابوں پر)

ہر تب : مسیدِ میلہ حسن  
قسط نمبر ۲

U  
215  
DRE

ڈریپر، جان ولیم۔  
معرکہ مذہب و سائنس : کانفلکٹ بیون ریچین اینڈ سائنس کا اردو ترجمہ۔  
مرتبہ ظفر علی خاں - حیدر آباد (دکن)

انجمن اردو، ۱۹۱۰

L 2370

صفحات ۵۰۴

ص ۱۵۔ مصنف نے اہرام مصر، مخروطی، مینار اور دیگر مصری آثارِ قدیمہ کا ذکر کیا ہے۔

حافظیہ آزاد۔ "الاقتضیٰ و ادای الملوک"

ص ۸۰۔ مصنف نے سینٹ آگسٹائن کی کتاب "کنفشنس" کا ذکر کیا ہے۔ تو سین کے دریا

اس کا ترجمہ (اقتالات) کیا گیا ہے۔

حاشیہ آزاد۔ "اعترافات"

ص ۱۱۴۔ مصنف کتاب نے مراجع کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ "ایک دفعہ رات کے وقت عالم خواب میں جبریل امین آنحضرت کو مکہ سے بیت المقدس لے گئے اور وہاں سے دونوں نے آسمان کا رخ کیا۔ چھ آسمانوں کی سیڑھیوں تو جبریل آپ کے ساتھ رہے۔ لیکن ساتویں آسمان کی دہلیز پر قدم رکھتے ہوئے اُن کے بھی پر جلے اس لیے آپ تنہا اوس ہییب بادل میں داخل ہوئے جس کا نقاب ہمیشہ قادر مطلق کے چہرے پر پڑا رہتا ہے اور جب باری تعالیٰ کے سر در ہاتھ کالمس آپ کو اپنے شانہ پر محسوس ہوا تو آپ کا دل دہل گیا۔ مترجم کتاب نے آخری لفظ "گیا" پر "لے" کا نشان لگا کر فٹ نوٹ میں لکھا ہے۔

لے "معلوم نہیں یہ نغوادہل فقرہ کہاں سے ڈریس کر ہاتھ لگ گیا۔ مراجع کے متعلق روایت کے امکان پر قرآن نے تو قاب قوسین ادا دنی کا پردہ ڈال رکھا ہے لیکن آپ تجسیمیت کے درجہ سافل میں پہنچ کر انسان کی قوت لامرہ کو خدا کے احساس کا شرف عطا کرتے ہوئے تامل نہیں فرماتے۔"

حاشیہ آزاد۔ "اگرچہ مصنف نے تخریف کر دی ہے مگر اس مضمون کی حدیث ترمذی میں موجود ہے۔"

ص ۱۲۷۔ مصنف کا بیان ہے کہ اسلام کا خدا عیسائیت کے خدا کی بنسبت زیادہ ہییب اور بارعب ہے۔ اس کا خیال ہے کہ خدا کو انسانی صفات سے متصف کرنے کا خیال ادن لوگوں کے دلوں سے مٹ نہیں ہو سکتا حاکمیت آشتا نہیں ہیں ادن کا خدا زیادہ سے زیادہ گویا ایک دیو ہیکل انسان ہے جس کا سر آسمان سے لگا ہوا ہے اور ٹانگیں زمین پر ہیں۔

حاشیہ آزاد۔ ”لیکن ڈیر پھول گیا کہ اب سائیس جس خدا کا تصور پیدا کرنا چاہتا۔ بشرطیکہ وہ چاہے وہ تمام مذاہب عالم کے تصورات سابقہ سے بھی ہمیب بے پروا ہیبت بے رحم نفاذ قانون لامتناہی عظمت کیا ہی اجزا سائیس کے کہ الہام کے نہیں بتلائے جاسکتے۔ لطف یہ ہے کہ اسی کتاب کے صفحہ ۳۵ میں

کہتا ہے کہ سائیس نے خدا کے تصورات کو پُر ہیبت کر دیا ہے۔“

ص ۱۵۵۔ مصنف مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اطباء یہود قرآن کے مسئلہ تقدیر کی تردید کی ذمہ مثال بن گئے۔ مترجم فٹ نوٹ میں لکھتا ہے کہ کلام مجید میں بکثرت ایسی آیات موجود ہیں جن سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے چنانچہ (۱) لا تحرک ذرۃ الا باذن اللہ وغیرہ وغیرہ کا یہی مطلب بادی النظر میں سمجھا جاسکتا ہے کہ جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔ مولانا آزاد نے عربی کی عبارت پر لائن کھینچ دی ہے۔

حاشیہ آزاد۔ ”آیت قرآنی نہیں ہے۔“

ص ۱۶۵۔ مصنف نے اندس کے شتر سکاری کتب خانوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہر شخص وہاں جا کر استفادہ اٹھا سکتا تھا خاص خاص اشخاص کے پاس بعض دفعہ کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ ہوتا تھا ایک طبیب کی نسبت روایت مشہور ہے کہ جب سلطان بخارا نے اسے بلا بھیجا تو اس نے وہاں جانے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ اس کی کتابوں کی باربرداری کے لیے چار شیرو ادنیوں کی ضرورت تھی۔

حاشیہ آزاد۔ ”شیخ الرئیس۔“

ص ۱۶۵۔ جغفسے بغداد کی قدر علم و فضل کا جائزہ لیتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ ۸۵۰ء میں بغداد کے اندر ایک مرکز تھا جہاں مشاہیر یونان کی تعانیف

کے تہجے ہوتے تھے اور جدید تصانیف کا بازار بھی ہر طرف گرم تھا۔

حاشیہ آزاد۔ ”آلی نو بخت و برا کھ“

ص ۱۶۶۔ مسلمانوں کی سرپرستی علوم و فنون کے ذکر میں مصنف نے لکھا ہے کہ ایک سلطان کے وزیر نے ایک دفعہ ایک لاکھ اشرفیاں اس غرض سے وقف کر دیں کہ اس سرمایہ سے بغداد میں ایک کالج قائم کیا جائے اور اس کالج کے مصارف کے لیے پندرہ ہزار دینار سالانہ کا دوا می عطیہ مقرر کر دیا۔

حاشیہ آزاد۔ ”نظام الملک“

ص ۲۱۱۔ فلسفہ ابن رشد کا بیان کرتے ہوئے ایک اس کے پیروا بن بسین کا ذکر کیا ہے۔  
حاشیہ آزاد۔ ”ابن سبعین“

ص ۴۲۲۔ مصنف نے بارہویں صدی میں پیرس کی گندگی اور غلاظت کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جب حالات بہت دگرگوں ہو گئے تو حکومت نے سڑکیں صاف کر دیں اور ان پر کنکر کھڑائے اس طرح پیرس کے شہر کی صفائی کی حالت قریب قریب ویسی ہی ہو گئی جیسی اسپین کے اسلامی شہروں میں نظر آتی تھی جہاں سڑکیں صد ہا سال سے پختہ نظر آتی تھیں۔

حاشیہ آزاد۔ ”اندلس کی پختہ سڑکیں“

ص ۴۲۵۔ مصنف نے لکھا ہے کہ ردایاں قرطبہ اور غرناطہ کے اسلامی طریقہ کو پیش نظر رکھ کر سرکاری طور پر روشنی کا انتظام شروع کیا گیا۔

حاشیہ آزاد۔ ”سڑکوں کی سرکاری روشنی قرطبہ میں“

ص ۴۲۷۔ مصنف کا بیان ہے کہ بند گاہ سلونا خلفائے اندلس کی عظیم اشان تجارتی بند گاہ تھی یہاں سے سینکڑوں جہاز قیمتی مال تجارت سے لدے ہوئے اطراف و اکناف عالم میں پھرتے تھے۔ مسلمانوں نے یہودی تاجروں کی اعانت



سے فن تجارت میں بہت سے جدید اصول اختیار یا ایجاد کیے تھے اور یہی اصول بعد میں یورپ کی تجارتی جماعتوں تک پہنچے۔ اس طرح حساب نویسی کا طریقہ ذواندراجین رائج ہوا۔ بیمہ کی مختلف قسمیں مثلاً بیمہ آتشزدگی بیمہ بحری کی ایجاد ہوئی۔

شیخ آزاد۔ ”حساب ذواندراجین مسلمانوں کی ایجاد ہے“  
 ”بیمہ بحری مصری مسلمانوں کی ایجاد ہے جیسا کہ فتاویٰ ابن تیمیہ سے ثابت ہوتا ہے“  
 ۴۲۸۔ مصنف نے لکھا ہے کہ انسانی چھپک کے ٹیکے کا طریقہ مسلمانوں کا دریافت کیا ہوا ہے۔

شیخ آزاد۔ ”ٹیکاکرکوں کی ایجاد ہے“

۴۲۹۔ مصنف نے لکھا ہے کہ ایجاد و ابداع نے مختصرات مفیدہ ہی تک اپنے آپ کو محدود نہیں کیا بلکہ سامان تفریح طبع بھی ہم پہنچانا شروع کر دیا۔ اٹلی میں سائنس نے قدم رکھا ہی تھا کہ عجوبہ پسند لوگوں کے مکانوں میں طرح طرح کے جادو کے کھیل نظر آنے لگے ان میں جادو کی لائٹن کا سب سے بڑا حصہ ہوتا تھا۔

شیخ آزاد۔ ”فانوس خیال یا فانوس سحر جس کا ترجمہ چمک لینٹرن ہے۔ اسکندریہ کے مسلمان حکما کی ایجاد ہے“

۴۳۵۔ مصنف کا بیان ہے کہ سائنس کے ذریعہ سے کائنات اور آفرینش کو کون مکان کا جو تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوا ہے وہ زیادہ تر عظمت و جبروت اور زیادہ تر ہیبت و رعب کی شان لیے ہوئے ہے۔

شیخ آزاد۔ ”ملاحظہ طلب صفحہ ۱۲۷“

۴  
200  
۴۳۵  
عبد السلام خاں، محمد

حقیقۃ المذہب - راجپور، مطبع ریاست، ۱۹۱۱۔

۷۹۵

۸۸

صفحات ۲۱۶

منا نے ندوشتی مذہب کا تذکرہ کیا ہے۔

۲۔ مذہب زرتشتی بھی آریں مذاہب کی ایک شاخ ہے نہ کہ سیمٹک ۵  
 بابل اور اسرائیل کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے مصنف کتاب نے  
 اس کے انتخاب کا حوالہ دیا ہے جس میں چاند سورج اور تاروں کی  
 نش کا ذکر ہے۔ اسی شخص نے وحدانیت کا پتہ بابل کے قلعے کہا یوں  
 پایا ہے جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی دور میں بھی ایک معبود سب سے  
 ناجس کا نام ال تھا۔

۳۔ کالڈیاسے جو کتب خانہ مجری برآمد ہوا ہے اس کا ذکر ضروری تھا۔  
 عن نے قوریت کے مرتب ہونے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ موجودہ  
 بت سحوالہ کتاب عذرا ۳۹۸ قبل مسیح میں از سر نو مرتب ہوئی کیونکہ جب  
 ی بابل میں قید تھے تو ان کی مقدس کتابیں جلا دی گئی تھیں۔ انجیل کے  
 مصنف کتاب کا خیال ہے کہ یہ ۷۰ء میں شائع ہوئی۔

۴۔ قورات کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ اس کا اصلی نسخہ حاوڈ بخت نصر میں  
 ہو گیا اور موجودہ نسخہ بنی اسرائیل نے قید بابل میں مرتب کیا تھا، اما جیل (۱۱) بعد  
 بت یہ صحیح نہیں کہ ۷۰ء میں یہ شائع ہوئیں بلکہ تیسری صدی کے اواخر میں رومی  
 نے ان کو شائع کیا۔

۵۔ پاک کے نزول اور ترتیب کے سلسلہ میں مصنف نے لکھا ہے کہ آیات  
 ہونے کے بعد حفظ کر لی جاتی تھیں اور بعد میں ان کو ناکر حضرت سے  
 نصحت کی تصدیق کر لی جاتی تھی۔ تھوڑے عرصے بعد کاتب دہی مقرر  
 لگے اور اس طرح قرآن ضبط تحریر میں آ گیا حضرت کی وفات کے

۶۔ نزول کے بعد میں یہ جہت سے لکھا گیا۔

۷۔ نسخہ سے ثابت ہے کہ کاتبان دہی ابتداء سے تھے۔ قرآن مجید کی اندرونی  
 بات سے ثابت ہوتا ہے کہ خود آنحضرت کے زمانے میں مرتب و مجلد بصورت کتاب

موجود تھا۔ کتاب منشور فی رق منشور۔ صحف مطہرہ۔ وغیرہ و اطلاق لفظ ”الکتاب“ اس کے لیے دلیل واضح ہے۔“

ص ۹۱۔ قرآن شریف کے بارہ میں مصنف کا بیان ہے کہ خلیفہ ثالث کے عہد میں بوجہ اختلاف قرأت یہ پھر لکھا گیا اور موجودہ قرآن خلیفہ ثالث کے زمانہ کا ہے۔  
حاشیہ آزاد۔ ”یہ صحیح نہیں کہ موجودہ قرآن عہد خلیفہ ثالث کا ہے۔ حضرت عثمان نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ مصنف زید بن ثابت کی چار نقلیں عالم اسلامی میں شہر کر دیں ورنہ قرآن کی موجودہ ترتیب وحی الہی سے اور عہد نبوت میں ہوئی اور اختلاف حفظ و قرأت کا فیصلہ عہد خلیفہ اول میں ہوا۔“

## دماغین

ہر قسم کے دماغی کام کرنے والوں آرٹسٹوں،  
وکیل، پروفیسر اور طالب علموں کیلئے ایک  
بے انتہا خوش ذائقہ اور فائدہ مند دوا ہے۔  
ہر حالت میں استعمال سے فائدہ  
ہوتا ہے۔



دوا خانہ طبیبیہ کیمیا مسلم یونیورسٹی

# رو داد ۵۸ سالہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء لکھنؤ

عبدالحلیم ندوی

آج سے تقریباً ایک صدی قبل، جب کہ ایک طرف برطانوی حکومت ہندوستان کو اپنے فکے میں کستی جا رہی تھی اور مغربی تہذیب کی یلغار آنکھوں کو خیر و اور دل و دماغ میں ایک پھل پیدا کر رہی تھی اور دوسری طرف اندرون ملک سیاسی سطح پر ایک مایوسی، تعطل اور جمود کی سی کیفیت طاری تھی، علماء اور مذہبی حلقے آپس میں دست بگوریاں تھے، معمولی اور فردی مسائل میں اختلاف کی بنا پر تفسیق و تکفیر کی گرم بازاری تھی، چند مخلص، درد مند اور موجودہ صورت حال سے دل گیر نفوس تدریس جن میں علماء کے گروہ کے ہر کتبہ فکر کی متنازعہ اور جدید ہستیاں شامل تھیں، صورت حال پر غور کرنے اور جہاں تک ممکن ہو سکے، اس درد کا درماں تلاش کرنے کے لیے ۱۸۹۲ء میں مدرسہ فیض عام کانپور میں جمع ہوئیں اور صورت حال پر غور کرنے کے بعد ندوۃ العلماء کے نام سے ایک انجمن کی بنیاد رکھی۔ اس انجمن کے اراکین نے ہندوستان کے مختلف علاقوں کا دورہ کر کے ندوۃ العلماء کی تحریک اور اس کے مقاصد سے ملک کو روشن کر دیا اور ۱۸۹۳ء میں مدرسہ فیض عام کانپور ہی میں اس کا دوسرا جلسہ ہوا جس کے بعد اس انجمن کے مقاصد واضح طور پر ملک کے سامنے پیش کیے گئے جو یہ تھے :

۱۔ ترقی تعلیم - ۲۔ طریقہ تعلیم کی اصلاح ضروری - ۳۔ درستی اخلاق - ۴۔ رفع نزاع باہمی۔

۵۔ اہل اسلام کی بہبود کا علم۔

مقاصد اور راہ عمل کے تعین کے بعد کارواں زندہ اپنی منزل مقصود کی طرف پورے عزم و ثبات کے ساتھ گامزن ہو گیا اور تھوڑی ہی مدت میں ملک کے ممتاز اور مرکزی حیثیت کے شہروں میں اپنے سالانہ اجلاس کر کے پورے ملک میں اپنی تحریک اور مقاصد کا غلغلہ بلند کر دیا۔ ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد اور طریقہ کار نے سال دو سال کے اندر اتنی ہمہ گیری حاصل کر لی کہ علماء کے مختلف مکاتیب فکر کے نمایندہ ہستیوں کے علاوہ جدید تعلیم یافتہ حلقے نے بھی اس تحریک اور اس کے اغراض و مقاصد کا کھلے دل سے خیر مقدم کیا۔ چنانچہ محمدن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۸۹۴ء میں نواب محسن الملک کی تجویز اور سید محمود کی تائید سے با اتفاق رائے زندہ کے اغراض و مقاصد اور طریقہ کار کو منظور کیا اور جسے سرسیدؒ نے ہزاروں کی تعداد میں چھپو کر مسلمانوں میں تقسیم کیا<sup>۱</sup> اور اس طرح زندہ العلماء علی طور پر قدیم و جدید کا ایک خوشگوار سنگم بن گیا۔

اب ضرورت اس بات کی تھی کہ زندہ العلماء کے اغراض و مقاصد کے مطابق نصاب تعلیم میں ایسی اصلاح و ترمیم کی جائے جس میں علوم دینیہ کے ساتھ علوم عصریہ کا ایسا حسین امتزاج ہو کہ اس نتیجہ پر تعلیم پائے ہوئے طلبہ ایک طرف علوم دینیہ کے ماہر ہوں تو دوسری طرف منتخب علوم عصریہ میں بھی اتنی دستگاہ ضرور حاصل کر لیں کہ بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق دین و دنیا کی ہم آمیزی کے ساتھ کارگہ حیات میں اپنا رول پلوریں خود اعتمادی، حوصلہ اور عزم کے ساتھ ادا کر سکیں اور ”دین و دنیا ہم آمیز کہ اکسیر شود“ کا جیتا جاگتا نمونہ پیش کر سکیں۔ چنانچہ زندہ نے ایک ایسا جامع نصاب تعلیم مرتب کیا جس میں رائج درس نظامی کی معقولات کی کتابوں کو کم کر کے قرآن مجید، حدیث شریف اور فقہ و

۱۔ ڈاکٹر اقبال انصاری، مضمون ندوۃ العلماء، ایک دینی تعلیمی تحریک، رسالہ ”اسلام اور عصر جدید“

ماہ اپریل ۱۳۵۶ء بحوالہ دستور العمل ندوۃ العلماء، دفعہ ۳ - ۲۔ ایضاً

اصول تعلیم پر زور دیا گیا، عربی ادب کی کتابوں میں اضافہ کیا گیا، جدید ہیئت، فلسفہ، ریاضی اور جغرافیہ کے تعلیم کی سفارش کی گئی۔<sup>۳</sup>

چنانچہ اس مجوزہ نصاب کے مطابق تعلیم دینے کے لیے ندوۃ العلماء نے اپنا ایک مثالی مدرسہ "دارالعلوم ندوۃ العلماء" کے نام سے شہر کھنؤ میں ۲۶ ستمبر ۱۸۹۵ء کو قائم کیا اور چند ہی سال میں تحریک ندوہ عملی شکل میں ملک و ملت کی فزایدہ بن گئی۔ ہر سال اس کے سالانہ جلسے ملک کے مختلف مرکزی شہروں میں بڑی دھوم دھام سے ہوتے جن میں ہر مکتب فکر کے علماء، فضلاء اور دانش ور شریک ہوتے اور ندوہ اور اس کے دارالعلوم کے کاموں کا جائزہ لیتے اور آئندہ کا پروگرام طے کر کے اس پر کاربند ہونے کا عہدہ پیاں کرتے۔ ندوہ کے ان تاریخی جلسوں کی صدا سے بازگشت اندرون ملک سے نکل کر بیرون ملک تک بھی پہنچی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ اپریل ۱۹۱۲ء میں علامہ شبلی کی تحریک پر علامہ رشید رضا مصری مدیر النصار نے اس سال اجلاس ندوہ کی صدارت فرمائی اور ندوہ اور اس کے دارالعلوم کے کاموں اور پروگراموں کو سراہا اور اسے تعلیمی دنیا میں ایک انقلابی تحریک سے تعبیر کیا۔ ندوۃ العلماء کا آخری یادگار اجلاس، بانیسواں اجلاس تھا جو نومبر ۱۹۲۶ء کو امرت سر میں منعقد ہوا جس کے صدر مولانا غلام حسین ذریعہ تعلیم اور اندرونی معاملات ریاست بھاولپور اور مجلس استقبالیہ کے صدر ندوۃ العلماء کے مجلس انتظامیہ کے رکن شیخ صادق حسین بیرسٹر ایٹ لا اور ممبر بحلیہ کوئل تھے۔ حضرات علماء کے علاوہ ممتاز شرکاء میں نواب صدر یار جنگ، مولانا حبیب الرحمن خاں شردانی (جو شروع سے تحریک ندوہ سے وابستہ رہے اور سخنے دابستہ تھے) مفتی محمد انوار الحق ایم، اے سکرٹری تعلیمات ریاست بھوپال، قاضی محمد سلیمان منصور پوری سشن جج، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور مولانا ظفر علی خاں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس اجلاس کے بعد ملک اور ندوہ کے حالات کچھ ایسے رہے کہ ندوہ کا کوئی اجلاس پھر نہ منعقد ہو سکا۔

۳۔ مولانا عبد السلام قدوائی ندوی، "مقدمہ تعلیم دارالعلوم ندوۃ العلماء"، ۸۰ سالہ رپورٹ، تعمیر حیات کھنؤ جشن نمبر ۲۵ د ۱۹۷۵ء، نومبر ۱۹۷۵ء۔

آخر تقریباً نصف صدی کے بعد اس عظیم الشان یادگار کو دوبارہ زندہ کرنے کی سعادت ہوئی۔ کارکنانِ ندوہ کے حصے میں آئی جن کے روحِ رواں حضرت مولانا ابوالحسن علی حسینی ندوی ہیں جو ڈاکٹر عبدالعلی مرحوم سابق ناظم ندوۃ العلماء کی وفات کے بعد ۱۹۵۵ء کے لگ بھگ ناظم ندوۃ العلماء مقرر ہوئے تھے۔ تقسیمِ ہند کے بعد علمائے ہند و پاک میں مولانا کو علمی سحر، دینی و فکری گہرائی اور تعمق، بے پناہ اور پُر خلوص جذبہ خدمت، نیک نیتی، انابت الی اللہ اور للہیت میں جو امتیاز حاصل ہے، اس کے پیش نظر یہ انتخاب انتہائی موزوں اور ضرورت و تقاضہ کے عین مطابق تھا۔ مولانا اندرون ملک ہی نہیں بلکہ ممالکِ عربیہ و اسلامیہ میں بھی اپنے کاموں اور تفضیلات کی وجہ سے جانی پہچانی شخصیت بن چکے تھے اور حکومت کے ایوان کے علاوہ ممتاز ہستیوں کے دلوں پر بھی اپنا امنٹ نقش قائم کر چکے تھے۔

یہ واقعہ ہے کہ مولانا کے عہدِ نظامت میں ندوۃ العلماء نے بہت سے تعمیری اور تعلیمی نمایاں کام انجام دیئے جو اس سے قبل نہ ہوئے تھے جیسے مدرسہ ثانوی کا قیام، تخصیص کا انتظام اور کئی عمارتیں جن کی شدید ضرورت تھی۔ پریس، مکتبہ اور چند دیگر ادارے بھی آپ کی ہی کوشش کا نتیجہ ہیں۔ ندوہ کو قائم ہوئے اب پون صدی سے زیادہ مدت گزر چکی ہے، ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ ایک عالمی ابھلاس کر کے اس کے گزشتہ کاموں کا جائزہ لیا جائے، اور آگے کے منسوبوں پر غور کر کے پروگرام طے کیے جائیں اور ندوہ کے مقاصد کے پیش نظر جن امور کی طرف ملک و ملت اور تعلیمی اداروں کی توجہ مبذول کرانے کی ضرورت ہے ان پر تبادلہٴ خیال اور غور و خوض کر کے ایک لائحہ عمل متعین کر کے اس پر کاربند ہوا جائے۔

یہ کام موجودہ حالات میں بڑا مشکل تھا اور اسے کامیاب کرنے کے وسائل و ذرائع شخصِ نہ۔ لیکن مولانا علی صاحب اور ندوہ کے کارکنان کی ہمت، عزم اور حوصلہ نے ساری مشکلوں پر قابو پا لیا۔ اور ۳۱ اکتوبر تا ۳ نومبر ۱۹۷۵ء کی تاریخیں اس اجلاس کے منعقد کرنے کے لیے طے ہو گئیں۔ اجلاس کی صدارت کرنے کے لیے دنیا نے اسلام کی سب سے پرانی اور مشہور دینی یونیورسٹی جامعہ الازہر کے رکنِ اشیخ ڈاکٹر عبدالکلیم محمد شیخ الازہر کو دعوت دی گئی جسے موصوف نے بخوشی منظور فرمایا۔ اندرون ملک اور بیرون ملک مقتدر ہستیوں کو دعوت نا

بھیجے گئے اور ایک وسیع اور شاندار پنڈال دارا معلوم کے کھیل کے میدان میں بنایا گیا جس کا ڈائس  
 اتنا وسیع اور شاندار تھا کہ مشکل سے اس کی نظیر ملتی ہے۔ اس پنڈال اور ڈائس کے بنانے  
 میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی غائب محمد شیر ندوی کے ذوق اور حسن انتظام و انتخاب کو بڑا دخل ہے۔  
 اجلاس میں ہندوستان کے کونے کونے سے مختلف مدارس کے علماء، فضلا و اہل فہم و  
 ادب، اور دانش وران اور دینی و مذہبی پیشواؤں کے علاوہ ہندوستان کی دو ممتاز یونیورسٹیوں  
 مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے نمائندوں نے بھی شرکت کی۔ مسلم یونیورسٹی  
 کے مختلف شعبوں کے اساتذہ اور سربراہوں کے علاوہ ڈائس چانسلر پروفیسر علی محمد خسرو نے  
 بنفس نفیس شرکت فرمائی۔ جامعہ نے ندوہ کے ساتھ خصوصی اہمیت کی بنا پر پانچ اساتذہ پر مشتمل ایک  
 وفد تشکیل کیا جس نے شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین خاں کی سرکردگی میں اس اجلاس میں  
 شرکت کی۔

بیرون ملک سے جن ملکوں کے نمائندوں نے اس اجلاس میں شرکت کی ان کی  
 تفصیل یہ ہے: مصر، سعودی عرب، متحدہ عرب امارات، قطر، کویت، شام، عراق، ایران،  
 اردن، بحرین، الجزائر، روس، یوگینڈا، نیپال، تھائی لینڈ، جاپان اور بنگلادیش (اس  
 کے نمائندے سعودی عرب کی ایک یونیورسٹی کے اساتذہ کی حیثیت سے شریک (اجلاس شہر)  
 ان ملکوں کے وفد میں کئی کئی مقتدر علماء اور ممتاز ہستیاں شامل تھیں جن میں ان ممالک  
 کے سربراہوں کے خاص نمائندے بھی تھے۔ ان وفد کے ارکان کی مجموعی تعداد ۶۷-۶۸  
 کے لگ بھگ تھی۔ جن میں حکومت کے اعلیٰ عہدیداروں سے لے کر ان ملکوں کے تعلیمی  
 اداروں کے سربراہ شامل تھے۔

پروگرام کے مطابق ۳۱ اکتوبر کی صبح کو ٹھیک ساڑھے نو بجے چنبے اجلاس کی  
 کاؤوائی ملاوت کلام پاک سے شروع ہوئی، کرسی سدرات پر شیخ الازہر ڈاکٹر عبدالعلیم محمود  
 تشریف فرما تھے اور ان کی بنل میں مولانا ابوالحسن علی حسینی ندوی، بیہشتیت ناظم ندوۃ العلماء  
 تشریف رکھتے تھے۔ ڈائس پر عرب مہانوں اور ہندوستان کی ممتاز ہستیوں کے علاوہ یوپی  
 کے وزیر اعلیٰ مسٹر ہیم واتی نندن بہگن بھی بنفس نفیس تشریف فرما تھے۔ ندوہ کے ترازے کے



بعد صدر جمہوریہ ہند عالی جناب فخر الدین علی احمد، صدر عرب جمہوریہ مصر عالی جناب انور السادات، فرمانروائے سعودی عرب شاہ خالد بن عبدالعزیز اور وزیر اعلیٰ مسٹر بہوگنا کے پیغامات مکتوبہ زبانوں میں پڑھ کر سنائے گئے جن کے عربی اور اردو ترجمے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ عربی کے صدر اور اساتذہ نے کیے۔ اس کے بعد مولانا علی صاحب کاعربی میں خطبہ استقبالیہ پڑھا گیا۔

مولانا کا خطبہ استقبالیہ اپنی جامعیت اور معنویت میں آپ اپنی مثال تھا۔ مولانا نے اس سرزمین میں مسلمانوں نے جو علمی، ادبی اور تعلیمی خدمات انجام دی ہیں اور تہذیب و تمدن کو جس طرح سنوارا ہے، اس کا بڑے موثر انداز میں نقشہ کھینچا ہے۔

اس ملک میں مسلمان اپنی امتیازی خصوصیات کے ساتھ حب وطن کے جذبے سے معمور، اخوت و مسادات کے جذبے سے بھرپور، اپنے تعلیمی و تعمیری، ملکی اور ملی کاموں میں پورے اخلاص، عزم و حوصلہ سے لگے رہے۔ ان کے عوام، علماء اور قائدین نے جنگ آزادی میں بھرپور حصہ لیا بلکہ قائدانہ انداز میں اس جنگ کے ہر مرحلے میں شریک و بہیم رہے اور قید و بند، جلا وطنی، ضبطی مال و دولت اور تذلیل و تحقیر کے سارے امتحانات سے آسان گزرے۔ یہاں تک کہ ملک آزاد ہوا، تقسیم ہوئی جس کے بعد ہی ایک ایسی مسموم فضا پیدا ہوئی جس نے مسلمانوں کی طرف سے شکوک اور شبہات کو ہوا دی فسادات ہوئے، آفتیں آئیں، تبادلہ آبادی ہوا، مسلمانوں کا ایک طبقہ دوسری طرف چلا گیا لیکن اکثریت نے اس ملک میں ہی رہنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ مولانا نے فرمایا کہ: ”اس ملک کے مسلمان پوری خودداری و خود شناسی، اپنے دینی شعائر اور دینی دلی تہذیب و شخصیت کے ساتھ اپنے اس ملک میں رہنے کا عزم مصمم کر چکے ہیں۔ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہانت کا بھی امتحان ہے اور دفا کا بھی ان کے مضبوط اور غیر متزلزل عقیدہ کی بھی آزمائش ہے اور سچی حب الوطنی کی بھی، ان کی طاقت و در اور دل آویز شخصیت اور اعلیٰ کردار کی بھی اور مثبت و تعمیری طرز فکر اور جذبہ عمل کی بھی۔“ اس کے بعد مولانا نے ذکر کیا کہ ملک کی موجودہ صورت حال میں مسلمانوں کے باعزت، سرخرو اور مفید و فعال شہر

کی حیثیت سے رہنے کا صرف ایک راستہ ہے اصدو ہے۔ "اسلام کی حکیمانہ" لازوال اور عالمگیر اصولوں سے روشنی درہنائی حاصل کرنا، اعلیٰ درجے کی فراست و بصیرت، طاقیت و متنازلی شخصیت، عزم صادق و ایمان راسخ اور ملک کی اخلاقی قیادت کا وہ منصب عالی حاصل کرنے کی کوشش جو عرصہ و داز سے خالی ہے اور کسی مرد خدا اور داناے راز کا منتظر ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب قیامت مخلص ہوگی اور جو ہر قسم کی نفس پرستی سے بلند ذاتی و جماعتی اغراض سے بالاتر، محب وطن اور انسان دوست و خدا پرست ہو۔ کہ یہی وہ راستہ ہے جو اس ملت کو عام سطح سے اٹھا کر قیادت درہنائی کے منصب بلند تک پہنچا سکتا ہے اور حریت کے بجائے حبیب، مہنویں و محمود کے بجائے محمد و محبوب بنا سکتا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے اس کا اظہار کیا کہ مسلمان اپنے اس ملک میں اپنایشن اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر، کسی دوسری طرف دیکھے بغیر یا کسی دوسرے کا سہارا لیے بغیر اپنے عمل، اپنے ارادوں اور اپنے قوت علی و عزم و حوصلہ کے ذریعہ ضرور پورا کریں گے اور اس میں ہمارے یہ تعلیمی ادارے وہ اہم رول ادا کریں گے جن کی توقع اس ملک اور ملت کو بجا طور پر ان سے ہے۔

خطبہ استقبالیہ کے بعد صدر اجلاس الشیخ ڈاکٹر عبدالحکیم محمود نے اپنا خطبہ صدارت عربی زبان میں پڑھا جس میں انھوں نے مولانا اور کارکنانِ ندوہ کا شکریہ ادا کرنے کے بعد ندوہ کے کارہائے نمایاں کا اعتراف کیا اور پھر عرب و ہند کے پرانے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے البیردنی کی کتاب "تحقیق الہند" کے حوالے سے یہ بتایا کہ البیردنی نے اس ملک کا ایسا دل آویز نقشہ کھینچا ہے جس سے اس ملک اور اس کے باشندوں کی عظمت اور اعلیٰ اخلاق و کردار اور علم و عمل کی سچی نگین کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اسلام نے ان میں نئی روح، نیا جذبہ پیدا کر کے دین پر عمل اور اس کی روحانی قدروں سے وابستہ کر کے ایک ممتاز حیثیت عطا کر دی ہے۔ اس کے بعد موصوف نے انگریزوں کے خلاف جنگ آزادی میں مسلمانوں کے حصہ ادا ان کے کردار اور جانفشانیوں کا تذکرہ کیا ہے اور اس سلسلے میں اسلام، قرآن اور اس کی زبان عربی نے ان کے دلوں میں جو جوت جگائی ہے اس کا ذکر کرنے کے بعد عربی زبان

کو دنیا کے تمام مسلمانوں کے رشتہ میں پروئے رکھنے کا ذریعہ بتایا ہے کیونکہ اسی میں قرآن نازل ہوا جس میں پوری نوع انسانی کے لیے ایک ابدی پیغام ہے، اس کے بعد اپنے مسلمانوں سے درخواست کی وہ اپنے دین کو مضبوطی سے پکڑے رہیں اور اپنے سماج و معاشرے میں ایک پاک و صاف زندگی گزاریں! آپ نے موجودہ تہذیب کے تقاضوں کے ضمن میں فرمایا کہ ”جہاں تک مغرب کا تعلق ہے ہم نہ صرف صفت و حرفت اور سائنس و ٹکنالوجی کے میدان میں اس کے دوش بدوش چلیں بلکہ اس سے آگے نکل جائیں۔ لیکن تہذیب و تمدن کے بارے میں آداب انسانی کے مبداء فیاض قرآن و سنت کی قائم کی ہوئی بنیادوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے خطوط سے سرمو تجاویز نہ کریں۔“ پھر آپ نے ہندوستان اور جامع الازہر کے تعلقات کا ذکر کیا اور بڑے جوش سے فرمایا کہ ”مجھے اتحاد اسلامی کے اس عظیم الشان جشن کے موقع پر اس حسین ربط و تعلق کی خوش گوار یاد آ رہی ہے جو جامع الازہر اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان عہد قدیم سے قائم ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں فرزندان توحید علم و عمل کے اس چشمہ صافی سے سیراب ہو چکے ہیں، آج بھی ادمہ شریف کے کلیۃ اصول الدین میں بہت سے ہندوستانی طلباء تعلیم حاصل کر رہے ہیں جن میں سے دس پوسٹ گریجویٹ کلاسز میں ہیں۔“ ہندوستان اور الازہر کے تعلقات پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے شیخ الازہر نے مزید کہا کہ اس سال قرآن حکیم کی قرأت کے مقابلے میں اول آنے والا ایک ہندوستانی ہے جسے انعام کے ساتھ اس سال حج کرنے کا ٹکٹ اور قیام و طعام کے مصارف بھی مصر کی طرف سے دیئے گئے ہیں۔ پھر آپ نے الازہر میں ہندوستانی طلباء کے لیے بین وظائف دیئے جانے کا اعلان فرمایا اور صدر جمہوریہ مصر کی طرف سے ہندوستان و مصر کے گہرے تعلقات کی زندہ مثال کے طور پر دس اساتذہ کا ہندوستانی ملازمت کے لیے بھی بھیجنے کا اعلان فرمایا۔ آپ نے کانفرنس کی کامیابی کے لیے دعا پر اپنا خطبہ ختم کیا۔ اس عربی خطبے کا اردو ترجمہ جامعہ ملیہ اور ندوہ کے شعبہ عربی کے اساتذہ نے کیا اور وہیں کے ایک اساتذہ نے پڑھ کر سنایا۔

اس کی سہ پہر کو ڈاکٹر محمد حسین الذاہبی مصر کے اوقات اور ازہر کے معاملات کے وزیر نے ایک علمی اور تہذیبی سنایش کا افتتاح کیا جسے کمال ذوق، نفاست، حسن انتخاب اور سلیقے سے مندرجہ کے کتب خانہ کے ہال میں سجایا گیا تھا۔ یہ سنایش غالباً ہندوستان میں اپنی نوعیت کی واحد سنایش تھی جس میں پچھٹی صدی ہجری سے لے کر آج تک ہندی علماء و فضلاء نے جو علمی، ادبی، تاریخی اور تعلیمی کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں، انہیں نقوش اور چارٹوں کے ذریعے بڑی خوبصورتی سے دکھایا گیا تھا۔ ایک شوکیں میں وہ قلمی نادر خطوط قرینے سے رکھے ہوئے تھے جو مندرجہ کے کتب خانہ کی زینت ہیں اور جن کی تعداد تین ہزار کے قریب ہے، ایک جگہ مندرجہ کے گذشتہ اجلاسوں کو نقشے کے ذریعے دکھایا گیا اور اسی کے ساتھ آئندہ کے منصوبوں اور تعلیمی پروگراموں کا دفاحتی نقشہ اور چارٹ بھی موجود تھا۔ اس سنایش کو ہر کتب خانہ کے تمام علماء، فضلاء اور دانشوروں نے بہت پسند کیا۔ شام کے اجلاس میں مولانا عبد السلام قدوائی ندوی، معتمد تعلیمات نے اپنی رپورٹ پیش کی جس میں مندرجہ کی تاریخ کے عہد بہ عہد ارتقا کا ذکر کیا اور مختصر طور سے شروع سے لے کر آج تک کی تاریخ بیان کی اور پھر آئندہ کے منصوبوں کے ضمن میں آپ نے تخصیص کے مزید درجات کھولنے کے علاوہ علوم دینیہ کے ماہر اور اسلام اور اس کی تعلیمات میں بصیرت رکھنے والے داعی و مبلغین تیار کرنے کے لیے ایک ادارہ کے قیام، اسلامی تعلیمی خطوط اور دینی عقائد کے مطابق صحیح تعلیم دینے کے لیے ایک ٹریننگ کالج کے قیام کا ذکر کیا، تعمیراتی منصوبوں میں مدرسہ ثانوی کی عمارت کی تکمیل و توسیع اور اساتذہ کے لیے رہائشی مکان اور کتب خانہ کی عمارت کی تعمیر کا ذکر کیا۔ مولانا کی رپورٹ کا عربی ترجمہ ڈاکٹر عبد الشہ عباس ندوی نے حاضرین کو سنایا۔ پھر مصر کے وزیر اوقات ڈاکٹر حسین الذاہبی نے تقریر کی، جس میں اس جشن میں شرکت پر اظہار مسرت کے علاوہ مسلمانوں کے اس بھائی چارگی کے رشتہ کا ذکر کیا جو حدود اور فاصلوں کو توڑ کر ہمیشہ انہیں ایک جان اور دو قالب بنائے رکھتی ہے پھر ان خطرات کا اظہار کیا جس سے امت مسلمہ دوچار ہے، اور تمک بالمدین اور احوالے علوم، ہلامیہ کے علاوہ اسلامی اخلاق و عادات کا نمونہ بننے کی ترغیب دی۔ ان کی عربی تقریر کا اردو ترجمہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ فیاض الرحمن ندوی صاحب نے کیا۔

دوسرے دن صبح کو مجلس تحقیقات و نشریات نے عرب و خود کو اپنا مرکز دکھایا اور اپنی شائع کردہ کتابیں تحفہ میں دیں۔ اس کے بعد اجلاس کی کارروائی شروع ہوئی جس میں مولانا علی صاحب قلی نے اپنا قیمتی مقالہ ”اسلامی ملکوں میں نظام تعلیم“ پڑھا جو اس رسالے میں شائع ہو رہا ہے۔ پھر شیخ ازہر نے اپنا مقالہ پیش کیا جس میں مسلمانوں کے علوم دینیہ کے حصول کی طرف سے غفلت اور اس کے نتیجے میں دین سے لاعلمی اور بے عملی کی طرف توجہ دلانے کے بعد ان کے حصول کی ترغیب دی اور مغربی تہذیب و تمدن کے مضر اثرات سے بچنے کی تلقین کی اور کہا کہ یورپ نے جو سائنسی، علمی اور صنعتی ترقیاں کی ہیں ان کو قبول کرنے سے اسلام نے منع نہیں کیا ہے اس لیے امت مسلمہ کو انھیں نہ صرف قبول کرنا چاہیے بلکہ ان میں خود بھی ایسی جہات اور دستگاہ حاصل کرنی چاہیے جس سے وہ پھر سے یورپ کے لیے قابل تقلید نہ بن جائے، اس اجلاس میں علی گڑھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر علی محمد خسرود نے بھی تقریر کی جس میں موصوف نے عربی مدارس میں صنعتی تعلیم کے اجراء پر زور دیا اور تجویز پیش کی کہ عربی مدارس کے ساتھ صنعت و حرفت کے شعبے اور ایلے ٹیکنیکل ادارے بھی کھلنے چاہئیں جہاں بجلی، گھڑی سازی، ریڈیو بنانے اور مرمت کا کام اور جوتا وغیرہ بنانے کا کام سکھایا جائے۔ پروفیسر خسرود معاشیات کے استاد ہیں، اس لیے آپ نے حساب لگا کر یہ ثابت کیا کہ اس قسم کے صنعتی اداروں کے کاموں سے نہ صرف طلبہ بلکہ اداروں کو بھی اتنا مالی فائدہ ہوگا کہ وہ بڑی حد تک خود کفیل ہو جائیں۔

دوسرے دن جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے وائس چانسلر پروفیسر سعد حسین خاں صاحب نے اپنی تقریر میں موصوف کے نقطہ نظر کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ”عربی مدارس میں صنعتی تعلیم داخل کرنے سے ان کے قیام کا بنیادی مقصد ہی فوت ہو جائے گا“ آپ نے اس سے اتفاق کیا کہ موجودہ زمانے کے تقاضوں اور ضروریات کے پیش نظر عربی مدارس کے نصاب تعلیم میں ضروری ترمیم کرنی چاہیے لیکن جہاں تک ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹس کے ان مدارس میں قیام کا مسئلہ ہے۔ اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے، پھر آپ نے فرمایا کہ ندوہ کو مغربی ایشیا اور

ممالک اسلامیہ سے متعلق ہر قسم کی تازہ اور جدید ترین معلومات کا مرکز اور سرچ و تحقیق کا سنٹر بھی بننا چاہیے جس کے جواب میں مولانا علی صاحب نے فرمایا کہ بڑی حد تک اس کا انتظام زندہ میں ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ مولانا سعید اکبر آبادی اور ڈاکٹر مشیر الحق ندوی نے بھی ڈاکٹر خسرو کے مذکورہ بالا خیال اور تجویز سے اتفاق نہیں کیا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے تو یہاں تک کہا کہ یہ مدارس علوم دینیہ کی تعلیم و ترویج، ان کی حفاظت و بقا اور ان کے ماہر علماء پیدا کرنے کے لیے قائم کیے گئے ہیں۔ ان میں صنعت و حرفت کی پیوند کاری سے نہ علوم دینیہ کی تعلیم ہوسکے گی اور نہ صنعتی و حرفتی تعلیم میں خاطر خواہ کامیابی نصیب ہوگی اس لیے ان مدارس میں صنعتی تعلیم کے اجراء کا کوئی سوال نہیں۔ اسی قسم کی بات ڈاکٹر مشیر الحق نے بھی اپنے مقالے میں کہی اور تجویز پیش کی کہ عربی مدارس کے لیے ایک مرکزی ادارہ ہونا چاہیے جو یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی طرح تعلیمی امور میں فیصلے کرے اور تمام عربی مدارس ان پر عمل کریں۔ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی بھی پروفیسر خسرو کے نقطہ نظر کے پوری طرح موافق نہ تھے، انھوں نے اپنے مقالے میں عربی مدارس کے نصاب کو چار مرحلوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا اور فرمایا کہ صنعت و حرفت کی اگر ان مدارس میں تعلیم دینی ہے تو پہلے مرحلے میں اس سے فراغت حاصل کر لینی چاہیے۔ مولانا علی صاحب نے ایک ہی مسئلہ پر ان متضاد آراء پر بخیرگی سے غور کر کے فیصلہ کرنے پر زور دیا اور فرمایا کہ ان تجاویز نے ہمیں درحقیقت بھنجھوڑ دیا ہے۔

۲ نومبر کے اجلاس میں مذکورہ بالا دانشوروں کے علاوہ جناب ضیاء الحسن صاحب ناروٹی پرنسپل جامعہ کالج نے بھی اپنا مقالہ "نظام تعلیم اور فکر اسلامی" کے عنوان سے پڑھا جس میں تعلیم سے متعلق قدیم و جدید مروج فلسفوں پر سیر حاصل بحث کر کے مفید نتائج نکالے۔ شام کا اجلاس تقریباً عرب مندوبین کے لیے وقف رہا۔ اس جلسے کا حاصل مولانا زید ابوالحسن صاحب کا وہ عالمانہ مقالہ تھا جس میں موصوف نے شیخ احمد سرہندیؒ کے تجدیدی اور عظیم الشان دینی کارناموں کو اجاگر کیا ہے۔

۳ نومبر کی صبح کو شیخ احمد بن عبدالعزیز آل مبارک، چیف جسٹس انجیل نے کتب خانہ ندوۃ العلماء کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا۔ عمارت کا نقشہ اتنا شاندار اور پر شکوہ ہے کہ ۱۵ لاکھ

روپے کے خرچ کا تخمینہ لگایا جاتا ہے۔ سنگ بنیاد رکھنے کی رسم کے بعد پنڈال میں جلسہ شروع ہوا جس میں عرب مقررین نے تقریریں کیں۔ پھر الشیخ محمد ابراہیم شقرہ نایندہ اردن نے ان قراردادوں کو پیش کیا جنھیں جشن کی مخصوص اور نمائندہ کمیٹیوں مختلف مسائل اور موضوعات سے متعلق وضع کی تھیں، ان تجویزوں میں عالم اسلام کے اہم مسائل جیسے فلسطین، مسجد اقصیٰ کی داپسی، لبنان میں خانہ جنگی وغیرہ مسائل کے علاوہ حکومت ہند اور لکھنؤ کے حکام اور انتظامی افسران کا شکریہ بھی ادا کیا گیا تھا جنھوں نے اس جشن کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ شیخ ازہر نے ان قراردادوں کی تائید میں ایک مختصر تقریر بھی کی۔ یہ قراردادیں عربی میں تھیں۔ جن کا ترجمہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے صدر شعبہ عربی نے حاضرین کو سنایا۔ شام کا اجلاس پروگرام کے مطابق ان معنوں میں بہت اہم تھا کہ اس میں مدارس عربیہ اسلامیہ کے تعلیمی مسائل اور مشکلات پر تبادلہ خیال کر کے کسی ٹھوس نتیجے پر پہنچ کر انھیں عملی جامہ پہنانے کے ذرائع و وسائل تلاش کرنا تھا۔ مگر افسوس ہے کہ عرب وفد کے ارکان کی تقریروں کی وجہ سے یہ مذاکرہ اس انداز سے نہ ہو سکا جس سے وہ نتائج حاصل ہوتے جن کی توقع تھی۔ اسی طرح عرب وفد کے ارکان کی تقریروں کی وجہ سے جشن کے پروگراموں کا وہ جلسہ بھی نہ ہو سکا جو عربی مقالات اور مضامین کے لیے مخصوص تھا، جس کی وجہ سے خود مولانا علی صاحب کا مقالہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور ندوہ کے شعبہ عربی کے اساتذہ کے مقالات نہ پڑھے جاسکے۔ اس اجلاس میں وقت کی تنگی کی وجہ سے ہندوستانی فضلا میں سے صرف مولوی سعید الرحمن اعظمی، مولانا غفر احمد مفتاحی اور مولانا محمد اجمل صاحب اصلاحی اپنے مقالے پڑھ سکے۔

آخر میں اس جلسے کے صدر مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار کے شکریہ ادا دعا پر چار روزہ ندوہ کا یہ ۸۵ سالہ جشن تعلیمی بخیر و خوبی ختم ہو گیا۔

ندوہ کے اس جشن تعلیمی میں جو قراردادیں منظور ہوئیں، وہ یہ تھیں :

ندوۃ العلماء لکھنؤ کے جشن تعلیمی میں منظور شدہ تجاویز

۱۔ شرکاءے جشن کو احساس ہے کہ اس وقت عالم اسلامی کی ان قوموں کو جو سامراجیوں کی

اور سیاسی تسلط سے آزاد ہو چکی ہیں، سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اب سامراجیوں  
 ہندوستانی اور انگریزی غلامی سے بھی پوری طرح آزاد ہو جائیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے  
 تعلیم و تربیت کی بنیاد خالص اسلامی اصولوں پر رکھیں اور تعلیم کی تمام منزلوں میں تمام مضامین  
 یا جامع و مانع نصاب تعلیم بنائیں جو نہ صرف امت اسلامیہ کے عقیدے سے ہم آہنگ ہو  
 اس کے پیغام کا امین اور اس کی شخصیت کا عمارت بھی ہو اور جو ماسونی اور اس کے ماتحت  
 دلوں کی برائیوں سے اسے پاک و صاف رکھے۔ اور عالم اسلام میں رائج شدہ نصاب ہائے  
 میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان سے منزه ہو۔

۲۔ اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے شرکائے اجلاس کی تجویز ہے کہ عالم اسلام کی  
 ایک ایسی علمی اکادمی کی بنیاد رکھی جائے جس میں اسلامی تعلیم و تربیت کے ماہرین اور اس  
 مقبل پر نظر رکھنے والے علماء اور مفکرین شامل ہوں، اس کے بعد تعلیم و تربیت سے متعلق  
 اسی تحقیق و تفتیش اور بحث و نظر کا کام شروع کرے۔

۳۔ شرکائے جشن کو سعودی عرب کی یونیورسٹیوں سے امید ہے کہ وہ اسلامی تعلیم و تربیت  
 تعلق ایک ایسی علمی کانفرنس بلانے میں پہل کریں گی جو ان وسائل اور ذرائع پر غور و خوض  
 سے جن کے ذریعے مذکورہ بالا دونوں مقاصد حاصل کیے جاسکیں تاکہ نظام تعلیم اور نصاب تعلیم  
 وہ عملی وحدت اور یکسانیت پیدا ہو جائے جس کی ہم سب کو خواہش ہے۔

۴۔ شرکائے جشن عالم اسلامی کے مختلف گوشوں میں واقع اسلامی یونیورسٹیوں اور تعلیمی  
 اداروں کے سربراہوں سے یہ درخواست کرتے ہیں کہ وہ اپنے یہاں رائج نصاب تعلیم میں  
 تبدیلی اور اصلاح کریں کہ وہ شریعت کی روح سے پوری طرح ہم آہنگ ہو جائیں۔

۵۔ شرکائے اجلاس اسلامی حکومتوں اور دیگر ممالک سے یہ مطالبہ کرنے کی درخواست  
 کرتے ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی سیرت سے متعلق فلم کو اور اس جیسی تمام چیزوں کو  
 بیسیں پر پیش کرنے سے منع کر دیں جن کے حرام ہونے پر علمائے اسلام متفق ہیں کیونکہ اس  
 کی فلموں کے دکھانے سے نہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی ذات گرامی مجروح ہوتی  
 بلکہ آپ کی اور آپ کے صحابہ کی قدر و منزلت گرتی ہے اور ذات نبی اور آپ سے ہدایت یافتہ



اور ہدایت دینے والے صحابہ کی اس طرح بے حرمتی کرنے سے مسلمانوں کے احساسات اور جذبات کو ٹھیس پہنچتی ہے۔

۶۔ شرکائے اجلاس ان زیادتیوں اور چیرہ دستیوں کے خلاف اپنے غم و غصہ کا اظہار کرتے ہیں جو بیت المقدس اور مسجد اقصیٰ کے خلاف جاری ہیں اور جن کا مقصد مسجد اقصیٰ سے متصل اسلامی اوقاف پر اور فلسطینی قوم کی ان جائیدادوں پر زبردستی قبضہ جالینا ہے جو شہر قدس اور شہر خلیل کے علاوہ فلسطین کے دوسرے مقبوضہ علاقوں میں واقع ہیں۔

۷۔ شرکائے اجلاس ان زیادتیوں اور ناروا حرکتوں کے خلاف بھی اپنی صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں جو شہر خلیل میں واقع مسجد ابراہیمی کے سلسلے میں اس مقصد سے روا رکھی جا رہی ہیں کہ اس کو یہودیوں اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کے بہانے سے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے اور اس طرح مسجد کے اندر شاعر اسلامی کی ادائیگی سے مسلمانوں کو روک دیا جائے شرکائے اجلاس اس رویہ کے خلاف انجمن اقوام متحدہ، اس کے سکرٹری جنرل اور تمام بین الاقوامی اداروں کے ام اپنے تاروں میں اپنے غم و غصہ کا اظہار کرتے ہیں۔

۸۔ شرکائے جشن قرآن کی بعض آیتوں میں اور خاص طور سے ان آیات میں جن کا تعلق بنی اسرائیل سے ہے، قصداً تحریف کرنے کی مذمت کرتے ہیں جس کا ثبوت قرآن کریم کے ان مخصوص نسخوں سے ملتا ہے جو دنیا کے مختلف حصوں میں اس غرض سے بچھاپے جا رہے ہیں، علاوہ بریں شرکائے جشن یہودی حکام کی اس پالیسی کی بھی سختی سے مذمت کرتے ہیں جس کے مطابق مقبوضہ فلسطین میں واقع مدرسوں اور مکتبوں میں ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے سے روکتے ہیں جن میں مسئلہ فلسطین اور اسلامی زیارت گاہوں کی تاریخ ہے۔

۹۔ شرکائے جشن مسئلہ فلسطین اور مقدس مقامات کے قضیہ کو اسلامی قضیہ سمجھتے ہیں اور مسلمانوں کو ان مقدس مقامات کو واپس لینے کے لیے جہاد کی دعوت دیتے ہیں کہ یہ اس وقت تمام مسلمانوں کا فریضہ ہے۔

۱۰۔ شرکائے جشن فلسطینی تنظیموں اور اداروں سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اسلامی عقیدہ پر سختی سے کاربند رہیں اور تمام معاملات میں صرف اسلام کو ہی حکم بنائیں اور ایک قیادت کے

اتحت اپنی کوششوں کو بردے گا ر لائیں کیونکہ صرف اسی طریقے سے فلسطینی قوم کے نصب شدہ حقوق واپس لی سکتے ہیں۔

۱۱۔ حکومت ہند نے یہودی سربراہوں کے ساتھ جس انداز سے سفارتی تعلقات قائم کرنے سے انکار کیا ہے اور اس سلسلے میں جس پالیسی پر گامزن ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم اس کا شکریہ ادا کریں اور اس سے امید رکھیں کہ وہ فلسطینی قوم اور قضیہ فلسطین کی تائید اور مدد میں اسی طرح مستقل اپنی ایجابی پالیسی پر گامزن رہے گی۔

۱۲۔ شہزادے حسن، لبنان کے مسلمانوں کے ساتھ جو خیر و احسانات ہو رہے ہیں اور ان کا جس انداز سے صفایا کیا جا رہا ہے، اس پر اپنی گہری تشویش اور پریشانی کا اظہار کرتے ہیں اور اسلامی حکومتوں سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ ان کی مدد میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کریں اور لبنان کے ذمہ داروں کی توجہ اس طرف مبذول کرائیں کہ وہ ایسی حکمت عملی اختیار کریں جس سے تمام مسائل کا فوری حل نکالا جاسکے اور ہر لبنانی شہری کو اس کا قومی حق مل سکے۔ اور اس احساسِ ذلت اور کس مہر کی کو درد کریں جس سے مسلمانوں کو ملک کے دستور کے مطابق جمہوری نظام کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے اپنے حقوق کو حاصل کرتے وقت دوچار ہونا پڑتا ہے۔

۱۳۔ چونکہ عربی زبان، قرآن کریم اور حدیث نبوی کی زبان ہے، جو درحقیقت مسلمانوں کے وجود ملی کی بنیادیں اور ان کی عزت اور سعادت کا سرچشمہ ہیں اس لیے حسن تعلیمی تمام مسلمانوں سے درخواست کرتا ہے کہ وہ عربی زبان کی ترویج و اشاعت اور بقا و استحکام سے متعلق اپنی کوششوں کو تیز کر دیں۔ اسی طرح ان حکومتوں سے بھی جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، درخواست کرتا ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کریں جن میں عربی زبان کی درس و تدریس کا خاطر خواہ انتظام کیا جاسکے تاکہ یہ زبان ان کے اور دنیا کے تمام مسلمانوں کے درمیان اپنی بات سمجھانے اور سمجھنے کا واسطہ بن جائے۔

آخر میں یہ جشنِ تعلیمی ان تمام حکومتوں اور اسلامی تنظیموں کا شکریہ ادا ہے جنہوں نے جشن میں شرکت کی دعوت پر لبیک کہا۔ اسی طرح یہ جشن کھنؤ شہر کے سرکاری حکام اور

ذمہ داروں اور حکومت کا شکر گزار ہے کہ انھوں نے وہ تمام سہولتیں فراہم کیں جو شرکائے  
 جہنم کے لیے ضروری تھیں اور جن کا اثر واضح طور پر جہنم کی کامیابی میں نمایاں ہے۔  
 علاوہ بریں یہ جہنم تعلیمی ندوۃ العلماء اور اس کے سربراہ مولانا ابوالحسن علی ندوی ناظم  
 ندوۃ العلماء کا بھی تہ ذل سے شکر گزار ہے کہ انھوں نے یہ جہنم منعقد کر کے مسلمانوں کے اہم  
 مسائل اور معاملات میں باہمی رائے اور مشورہ کرنے کا موقع فراہم کیا۔  
 خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستے پر گامزن رہنے کی توفیق عطا فرمائے  
 اور ہمیں حق و صداقت کے جادے پر چلنے کی قوت و طاقت بخشے۔

ندوۃ کا یہ ۵۰ سالہ جہنم تعلیمی یادگار کانفرنس کے طور پر نہایت کامیاب رہا جس کے لیے حضرت مولانا علی  
 اور موصوف کے تقاضا اور دوسرے کام کرنے والے بجا طور پر مبارکباد کے مستحق ہیں، مگر اتنی غلیم انسان کانفرنس جسے جہنم  
 عالم اسلام اور ہندوستان کی ممتاز سہولتوں کے علاوہ، دینی و ملی یونیورسٹیوں کے سربراہوں اور اساتذہ نے شرکت کی  
 جو توقعات تھیں، انہیں اس سے کہ وہ پوری نہ ہو سکیں۔ اس اجلاس سے توقع تھی کہ وہ ہندوستان کے  
 دینی مدارس میں لگ بھگ ایک صدی سے رائج نصاب تعلیم پر ملک اور دنیا کے حالات اور معاشی و  
 معاشرتی تقاضوں کو سامنے رکھ کر تجدید کی، متانت اور گہرائی سے غور و فکر کر کے ایک نیا نصاب تعلیم  
 مرتب کرے گا۔ دوسری توقع یہ تھی کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کو نئے زمانے اور بدلتے ہوئے حالات  
 کے پس منظر میں دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے کوئی ادادہ یا مرکز قائم کرنے کے مسئلہ پر بھی غور و فکر ہوگا۔  
 جہاں اسلامی علوم و فنون میں ایسے متبحر اور بااثر فکر و نظر کے علماء پیدا ہوں جو اسلامی تعلیمات کو نئے انداز  
 اور اس زبان میں پیش کریں جسے دنیا سمجھتی اور قدر کرتی ہے۔ تیسری توقع یہ تھی کہ آزاد ہندوستان کے  
 عصری تعلیمی اداروں سے بعد اور دوری کا جو طریقہ اب تک ان مدارس میں رائج رہا ہے اس پر بھی غور و  
 فکر کے بعد نظر ثانی کی جائے گی اور خاص طور سے اس صورت حال میں کہ ہندوستان کی دو قومی و ملی  
 یونیورسٹیوں کے سربراہوں نے ندوہ کی اسناد کو تسلیم کیے جانے کا اعلان کر کے ان سے قربت اور  
 اپنائیت کا اعلیٰ ثبوت بھی پیش کر دیا اور آخری لیکن بہت اہم توقع یہ تھی کہ ان سب کاموں میں ندوہ پہل کرے  
 گا مگر لے بس آرزو کہ خاک شدہ "ان مسائل میں سے کسی پر بھی کھل کر نہ گفتگو ہوئی اور نہ ہم کر تبادلاً خیال۔  
 اب جبکہ جہنم ختم ہو چکا ہے، ان مسائل پر غور و فکر کرنے کا کوئی موقع فراہم کرنا چاہیے۔ فیصل میں مجیب؟

# تبصرہ

(تبصرے کے لیے کتاب کی دو جلدیں آنا ضروری ہیں)

قوم یہود اور اہم قرآن کی روشنی میں

انس، جناب عبدالکریم پاریکھ  
شائع کردہ: مکتبہ الخانات، رام پور  
صفحات: ۴۰۰ - تقطیع خورد

قیمت: ۱۱ روپے

اس کتاب میں مصنف نے یہودیوں کی سرگزشت قرآن مجید کے بیانات کی روشنی میں بیان کی ہے، عنوانات قائم کر کے پہلے آئیں درج کی ہیں پھر ان کا ترجمہ لکھا ہے اس کے بعد حسب ضرورت اس کی تشریح کی موقع و محل کے مطابق جہاں ضرورت محسوس ہوئی احادیث دوسرے بھی مدد لی ہے اور جا بجا توراہ و انجیل کی عبارتیں نقل کر کے قرآن مجید کے مطالب کی مزید توضیح کر دی ہے۔

یہ تاریخ کی کتاب نہیں ہے اس لیے اسے تاریخی معیار سے جانچنا غیر ضروری ہے۔ مصنف کا مقصد تاریخ نویسی کے بجائے عبرت پذیری ہے وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اس آئینے میں اپنی صورت دیکھیں اور یہودیوں کے عقائد و اعمال، عادات و خصائص

روم و رواج اور آداب و اطوار کی روشنی میں اپنے خیالات و کردار کا جائزہ لیں، اپنی خرابیوں اور کمزوریوں کو سمجھیں اور ان علل و اسباب پر غور کریں جن کی بنا پر انھیں عروج کے بعد زوال سے دوچار ہونا پڑا۔ مصنف نے جا بجا ان کو اس جانب توجہ بھی دلائی ہے امید ہے کہ اس نقطہ نظر سے اس کتاب کا مطالعہ مسلمانوں کے لیے مفید ہوگا۔

## جدید آسان لغات القرآن

یہ کتاب بھی پارکچہ صاحب نے لکھی ہے اور عبدالرشید خاں نے مین روڈ کامیٹلنگ ناگپور سے شائع کی ہے۔ تقطیع خود اور صفحات ۳۰۰ ہیں۔ قیمت درج نہیں ہے۔

قرآن مجید اللہ کی کتاب ہے یہ اسلامی تعلیمات کا اولین ماخذ اور احکام الہی کا سرچشمہ ہے اس بنا پر مسلمانوں کو اس کے ساتھ غیر معمولی تعلق ہے اور وہ زندگی کے ہر مرحلہ میں اس کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس تعلق کا لازمی نتیجہ ہے کہ ان کو اس کا مطلب سمجھنے کی خواہش ہو، اس وجہ سے مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے بیشمار ترجمے اور تفسیریں شائع ہو چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ ترجموں اور تفسیروں کے مطالعہ کے بعد یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ عربی زبان کو سیکھ کر براہ راست قرآن مجید کے معانی و مطالب سمجھ جائیں۔

قرآن نہیں کے اس شوق کی بنا پر بہت سی ایسی کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں عربی الفاظ کے معانی بتا کر فہم قرآن کی راہ ہموار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا عبد الرشید ندوی کی لغات القرآن (شائع کردہ ندوۃ المصنفین۔ دہلی) اور قاضی زین العابدین (قاضی داڑہ، میرٹھ) کی قاموس القرآن بہت مشہور ہیں بعض لوگوں نے عربی زبان کی تعلیم کے ایسے طریقے نکالے جن کی مدد سے یہ ہم آسان ہو جائے۔ اس سلسلہ میں مولانا عبد الصمد رحمانی مونگیری اور مولانا محفوظ الرحمن بہرائچی اور ادارہ تعلیمات اسلام لکھنؤ کی کتابیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ادارہ تعلیمات اسلام کی عربی کے دس سبق اور قرآن مجید کی درسی کتابوں کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے ذریعہ بکثرت لوگوں نے نہ صرف قرآن مجید کا ترجمہ پڑھا بلکہ عربی کی دوسری کتابوں کو بھی پڑھنے اور سمجھنے لگے نیز عربی میں لکھنے اور بولنے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

پارکچہ صاحب کے ملنے پر سارا الشیخ پھر ہے اور انھوں نے اپنی کتاب کی تیاری میں اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔ انھوں نے پہلے عربی کے دس سبق کی طرح اس کتاب کے شروع میں چند اسباق کے ذریعہ گرامر کے ضروری قواعد سمجھائے ہیں پھر رکوع اور پاروں کی ترتیب کے مطابق قرآنی الفاظ کے معانی بیان کیے ہیں۔ پارکچہ صاحب علیہ السلام نے خاصا بڑا ہے چنانچہ ان کی اس کتاب کے اب تک نو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے لوگوں کو قرآن مجید کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔

## آسان عربی زبان (حصہ اول)

اثر : مولانا محمد شہاب الدین ندوی  
 شائع کردہ : فرقانیہ اکیڈمی، چک بنادر بنگلور نارندھ  
 تقطیع : غرور صفحات : ۴۸  
 قیمت : ایک روپیہ۔

مولانا شہاب الدین ندوی عرصہ سے سائنسی مسائل پر اسلامی نقطہ نظر سے لکھ رہے ہیں۔ اس قسم کی ان کی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کام کے دوران ان کو محسوس ہوا کہ قرآن مجید کے مطالب سے براہ راست واقفیت کا انتظام بہت ضروری ہے۔ چنانچہ انھوں نے درس قرآن کا حلقہ قائم کیا اور قرآن مجید کو براہ راست پڑھنے اور سمجھنے کے لیے آسانی کے ساتھ عربی سکھانے کا انتظام کیا۔ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے پیش رو مصنفین کی کتابیں ان کے سامنے ہیں۔ انھوں نے ان سے فائدہ اٹھایا ہے اور اپنے حالات و ضروریات کے پیش نظر جا بجا رد و بدل بھی کیا ہے۔

قرآن مجید کو مرکز بنا کر عربی زبان کو اس طرح سکھانا کہ قرآن مجید کے علاوہ عام عربی کتابوں کے سمجھنے کی استعداد بھی ہو جائے اور عربی میں حسب ضرورت بدلنے اور لکھنے کی قیادت آجائے۔ ان دونوں مقصدوں کے حصول کے لیے ادارہ تعلیمات اسلام نے کتابوں کا ایک سلسلہ مرتب کیا تھا لیکن ملک کی تقسیم اور اس کے بعد کے حالات نے ادارہ کے کارکنوں

کو تتر بتر کر دیا اور ادارہ ختم ہو گیا۔ اب شہاب صاحب نے یہ بیڑہ اٹھایا ہے۔ خدا کرے وہ اپنے ارادے میں کامیاب ہوں۔ ابھی پہلا حصہ شائع ہوا ہے۔ اس کا طرز بیان آسان ہے۔ اس طرح کی ابھی کئی کتابیں لکھنی پڑیں گی تب ابتدائی نصاب مکمل ہوگا۔

## پیامِ ندوہ العلماء

انرا مولانا محمد الحسنی  
ضخامت : ۱۲۸ صفحات - تقطیع خورد۔

قیمت : تین روپے  
مطالعہ کا پتہ : مکتبہ ندوہ لکھنؤ

اس کتاب میں مصنف کے وہ مضامین جمع کیے گئے ہیں جو انھوں نے مختلف اوقات میں ندوہ کے مقاصد، امتیازی خصوصیات اور تاریخی پس منظر کے بارے میں لکھے تھے، اس کتاب کے مطالعے سے ندوہ کے مقاصد اور تاریخ کے ساتھ عصر حاضر میں دینی مدارس کے چلانے اور اسلامی سائل کو سمجھانے کے انداز سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے۔ مصنف کا طرزِ تحریر سنگتہ اور پُر اثر ہے۔ ”کہنے لگیے تازہ پیامے“ ان کے انداز بیان کا اچھا نمونہ ہے۔ جدید علمِ کلام اور فقہ اسلامی اور نگہ بلند و سخن دلنواز و جاں پر سوز بھی خاص طور سے پڑھنے کے لائق ہیں۔

(مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی)

خط و کتابت کرتے وقت براہِ کرم نمبر خریداری صندور لکھیے۔

# نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اردو مارگ - نئی دہلی - ۱۱۰۰۱۶

کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۲-۱۴ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار زائد نصابی کتابیں دستیاب ہیں، البقیہ زیر طبع ہیں۔

① سب کے ہالو 55-0

ہاتھ گاڑھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لیے ان کی خدمات کی تفصیل۔

② ہندوستان کی تحریک آزادی 25-3

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

③ امیر خسرو 40-4

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالات زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب۔

④ ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضاء کے کیا کام ہیں؛ تصویروں کے ساتھ تفصیلات۔

① میری آپ بیتی (ہاتھ گاڑھی کی خود نوشت سوانح عمری)

② یسوع مسیح

③ میگھ ناد سارما

تفصیلات کے لیے لکھیے؛

بزنس مینیجر

سیلز ایڈیٹر ایم

پبلیکیشنز ڈویژن - سوپر بازار

کناٹ پلیس - نئی دہلی - ۱۱۰۰۰۱

بزنس مینیجر

پبلیکیشن ڈویژن

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل

ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اردو مارگ - نئی دہلی - ۱۱۰۰۱۶



دردِ دل کی دوا



سرور و خوشی  
چاہنے والوں کے لیے

مردوں اور عورتوں کے لیے ایک نئی قوت  
جو کمزوری اور اس کے اسباب و علاج پر  
برسہائرس کی تحقیقات اور تجربات کا پتو لگے۔  
لحمینہ میں توانائی اور تھریسے بھر پور پائیس دھوا  
شامل ہیں، جو انسانی جسم اور اعصاب کو بہت اور  
طاقت دیتے ہیں۔ آپ بھی آج کر لیجیے  
لحمینہ۔ جسمانی قوتوں کی بیداری کے لیے



(سرور)

Vol. VIII No. 1

January, 1976

# Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

---



## مجلسِ ادارت

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیر اُخت
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

## مدیرِ اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شمیل	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایلساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)



# اسلام اور

عصر جدید

## فہرست مضامین

- |    |                         |                                   |
|----|-------------------------|-----------------------------------|
| ۵  | مدیر                    | ۱- قومی یک جہتی اور فرقہ پروری    |
| ۱۳ | مولانا سید کاظم نقوی    | ۲- مذہبی تصورات کا مبداء کیا ہے ؟ |
| ۳۱ | ڈاکٹر وحید اختر         | ۳- اقبال کا مشرقی فکر             |
|    |                         | ۴- ندوۃ العلماء :                 |
| ۵۰ | ڈاکٹر محمد اقبال انصاری | ایک دینی تعلیمی تحریک (۳)         |
| ۷۹ | میر ولایت علی           | ۵- قصہ آدم و بنی آدم (استدراک)    |
|    |                         | ۶- تبصرہ                          |
| ۸۸ |                         | دہلیف خالد                        |

اسلام اور عصرِ جدید

دسویں سالہ

پوری۔ اپریل۔ جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اپریل ۱۹۷۶ء

شمارہ ۲۰

جلد ۸

سالانہ قیمت      ہندوستان کے لیے      پندرہ روپے      فی پرچہ چار روپے  
"      پاکستان کے لیے      بیس روپے  
"      دوسرے ملکوں کے لیے      پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ٹیلیفون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حنیف الدین

جمالی پرنٹنگ پریس دہلی      آئی ایم ایچ پریس میٹروپولیٹن



# اسلام اور عصرِ جدید

مُدیّر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مُدیّر

عبدالحکیم ندوی

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱-۱۱-۵۸

## قومی یک جہتی اور فرقہ پروری

آزاد جمہوریہ ہند کے قیام کے بعد ایشیا اور افریقہ میں چھوٹے بڑے ملکوں کے مغربی سامراج کے تسلط سے آزاد ہونے اور جمہوری ریاستیں بننے کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ مگر ان سب ملکوں میں صرف ایک ہندوستان ہے جس میں سیاسی مقاصد اور تنظیم کی یک جہتی اس حد تک موجود ہے کہ اس کے سہارے ایک مستحکم حکومت قائم ہے ورنہ جہاں دیکھئے ملک کے باشندوں میں اندرونی سیاسی اور معاشی نقشے اور بیرونی پالیسی کے بارے میں اتنے زبردست اختلافات ہیں کہ آئے دن تحریفات و طاقتوں سے شدید متکثر ہوتی رہتی ہے اور فوجی یا عوامی انقلابات کے ذریعے حکومت بدلتی رہتی ہے۔ یہاں ہمیں تین طرح کی جماعتیں نظر آتی ہیں۔ ذاتیں، لسانی جماعتیں اور مذہبی فرقے جن میں تفریق و اختلاف کے احساس نے فرقہ پروری کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یعنی ان کو اپنے جداگانہ وجود اور جداگانہ مفاد کا حد سے زیادہ شعور ہے اور اس نے مشترک قومیت اور قومی مفاد کے شعور کو دبایا ہے۔ اور قومی یک جہتی کی راہ میں زبردست رکاوٹیں کھڑی کر دی ہیں۔ آج ہماری قومی زندگی کا سب سے اہم اور فوری توجہ کا محتاج مسئلہ یہی ہے کہ ہم فرقہ پروری کی ان تینوں قسموں سے کس طرح بچیں۔



ان میں سے پہلی قسم یعنی ذاتوں کا وجود ہندوستان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس طرح کی مستقل اور بڑی سماجی درجہ بندی جو دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں پائی جاتی، بدھ سے لے کر گاندھی تک بہت سے مہاتماؤں نے ذات پات پر مبنی سماجی تفریق کو مذہب کی سچی روح کے خلاف سمجھ کر اس کی دل و جان سے مخالفت کی۔ آج جمہوریت اور ہیومانزم کی قوتیں ذات پروری کو ختم کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہی ہیں اور انھوں نے اس کی جڑوں کو ہلا دیا ہے۔ لیکن ابھی اسے مگر انہیں سکی ہیں۔ بیچ میں قومی آزادی کی تحریک نے بظاہر ذات پات کی گرفت کو ڈھیلا کر دیا تھا۔ مگر اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت محض عارضی تھی۔ جب سے ملک آزاد ہوا ہے اب بالوں کے حق رائے دہندگی کی بنا پر انتخابات شروع ہوئے ہیں۔ ذات پروری کا زور پھر بڑھ گیا ہے اور ذات پات سے وفاداری کا جذبہ اتنا قوی ہے کہ ملک اور قوم سے وفاداری کے لئے بہت کم گنجائش رہ گئی ہے۔ آج بلاشبہ سب سے بڑی انتشار پیدا کرنے والی قوت ذات پروری ہے۔ پھر بھی غور سے دیکھنے والے کو صاف نظر آتا ہے کہ ذات پات کی قدرتی یا الہی ہونے کا تصور جو ذات پروری کی روحانی اور اخلاقی بنیاد ہے کمزور ہو چکا ہے اور یہ عمارت کتنے ہی مضبوط مسانے سے کیوں نہ بنی ہو۔ نیو کے کھوکھلے ہو جانے کے بعد زیادہ دن نہیں بک سکتی۔

لسانی فرقہ پروری دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں۔ مگر ہمارے ملک کی تاریخ میں نسبتاً نئی ہے۔ زبانوں کا اختلاف تو یہاں ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے مگر یہ صورت حال کہ ایک زبان کے بولنے والے اپنے کو ایک الگ جماعت یا ذیلی قوم سمجھیں اور اپنے لئے جدا گانہ ریاست یا انتظامی یونٹ کا مطالبہ کریں، ابھی پچھلے چالیس پچاس سال سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ جب انڈین نیشنل کانگریس گاندھی جی کی رہنمائی میں سچے معنی میں عوامی سیاسی تحریک بنی تو اسے ملک کے مختلف علاقوں میں عوام تک پہنچانے کے لئے وہاں کی مقامی زبانوں سے کام لینا پڑا۔ اس طرح قدرتی طور پر ہر لسانی علاقہ کانگریس کا ایک تنظیمی یونٹ یا پردیش

بن گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ کانگریس نے کچھ زیادہ سوچے سمجھے بغیر ان سیاسی مطالبوں کو جو وہ حکومت سے کر رہی تھی، اس مطالبے کو بھی شامل کر لیا کہ ہر لسانی علاقے کو ایک خود اختیاری ریاست بنادیا جائے۔ اس مطالبے کو دہراتے دہراتے لوگ لسانی ریاست کے تصور کے اس قدر عادی ہو گئے کہ جیسے ہی ملک آزاد ہوا۔ کانگریس سے جواب حکومت بن گئی تھی۔ لسانی ریاستوں کے مطالبے شروع ہو گئے۔

پچھلے تیس برس میں لسانی فرقہ پروری کے محرکات کو سمجھنے، لسانی اقلیتوں کی جائز شکایات کو دور کرنے اور سرکاری زبان کے مسئلے کو قابل اطمینان طریقے پر حل کرنے کی انتہائی کوشش ہو رہی ہے۔ غیر ہندی علاقے کے باشندوں میں سے ان سیاست کاروں کو چھوڑ کر جنھیں واقعات سے سروکار نہیں بلکہ طاقت حاصل کرنے کی مہم میں کسی نہ کسی بہانے ایجیٹیشن کرنا ضروری ہے اور لوگوں کو رفتہ رفتہ یقین ہوتا جاتا ہے کہ لسانی فرقہ پروری نہ ضروری ہے نہ مناسب ہے۔ کیونکہ ان کی زبانیں اپنے اپنے دائرے میں بے روک ٹوک ترقی کر رہی ہیں اور کرتی رہیں گی اور ہندی کو مرکزی حکومت کی سرکاری زبان بنانے کا عمل ایسے تدریجی طریقے سے کیا جائے گا کہ ان کے مفاد کو کوئی نقصان نہیں پہونچے گا۔

مگر مذہبی فرقہ پروری کی صورت حال بالکل مختلف ہے۔ وہ لسانی فرقہ پروری کی طرح نئی نہیں بلکہ اپنے پیچھے ایک خاصی طویل تاریخ رکھتی ہے جو اب گئی گندی ہوئی مگر ابھی تک بہت سے لوگوں کے ذہنوں پر چلتی جاگتی یاد کی صورت میں مسلط ہے۔ اس کے علاوہ اس نے ذات پروری کی طرح اپنا روحانی اور اخلاقی بھرم نہیں کھویا۔ بہت سے لوگ جن کی بصارت زمانے کی بدلتی ہوئی روشنی سے عدم مبالغت کی وجہ سے دھندلی ہو گئی ہے اس کے اندر اخلاق و مذہب کا پرتو دیکھتے ہیں، اس لئے دراصل یہی قومی یک جہتی کی راہ میں سب سے بڑی اور زبردست رکاوٹ ہے۔ جس سے ٹھکرائیے کے لئے سچے حجابان وطن کو ایساں، فکر اور عمل کی ساری قوتیں اکٹھی کرنی ہوں گی۔ مذہبی فرقہ پروری کے یوں تو مختلف مظاہر ہیں، لیکن ان کا سب سے نمایاں

[illegible]

ہمیں قومی اتحاد اور عام خوشحالی کے نقطہ نظر سے یہ دیکھنا ہے کہ تقریباً پانچ چھ کروڑ آدمیوں کے اس طرح الگ تھلگ رہنے کا ان عظیم الشان مقاصد پر کتنا تباہ کن اثر پڑے گا، جن کو سامنے رکھ کر آزاد ہندوستان نے اپنی اندرونی اور بیرونی پالیسی کی تشکیل کی ہے۔ ہماری اندرونی پالیسی کا خاص مقصد یہ ہے کہ منصوبہ بندی کے ذریعہ خوش حالی حاصل کی جائے۔ یعنی ایک ایسی معتدل صنعتی سماج تعمیر کی جائے جو سب لوگوں کے آرام سے بسر کرنے کے لئے کافی دولت پیدا کرے اور اسے انصاف سے تقسیم کرے اور بیرونی پالیسی کا مقصد یہ ہے کہ سب ملکوں سے دوستانہ تعلقات رکھے جائیں اور ان کی رائے عامہ کو ہمہ ارادہ کے امن عالم کو جس کے سر پر تیسری جنگ کا خطرہ منڈلا رہا ہے قائم رکھنے کی کوشش کی جائے۔

جہاں تک منصوبہ بندی اور صنعت کاری کا تعلق ہے۔ ہندوستان جیسے غریب ملک کے لئے یہ اتنا عظیم الشان کام ہے اور اس کے لئے اتنی زبردست کوشش کی ضرورت ہے کہ جب تک ساری قوم و ملک کی آبادی کا ہر ایک ٹکڑا اس میں سرگرمی سے حصہ نہ لے، یہ بیل منڈھ نہیں چڑھ سکتی۔ مگر سیاسی اقلیتوں کی نفسیات کو دیکھتے ہوئے یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہندوستان میں مسلمان ایک اقلیت بن کر رہے تو ان میں کبھی وہ جوش، وہ لگن پیدا نہیں ہو سکتی، جو ملکی ترقی کے کاموں میں دل و جان سے لگ جانے کے لئے ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ ملک کی آبادی کا

کم و بیش ماسٹروں حصہ جو خزانہ خالی حیثیت سے الگ نہیں بلکہ ملک کے طول و عرض میں پھیلا ہوا ہے۔ اگر بے حس اندیشہ دلی کی وجہ سے ملک کے معاشی تعمیر نو میں کام نہ کرے تو ہمارا معاشی نظام کم سے کم جزوی طور پر اسی طرح معطل ہو جائے گا، جیسے اعصابی نیچ کے ایک حصے کے بیکار ہو جانے سے جسمانی نظام جزوی طور پر مفلوج ہوتا ہے اس سے بھی بڑا نقصان مسلمانوں کے قومی پالیسی کے نفاذ میں سرگرمی سے حصہ نہ لینے سے یہ ہوگا کہ ملک دو ایسے قابل قدر مقاصد کے حاصل کرنے میں ان کے تعاون سے محروم ہو جائے گا، جن کے حصول میں وہ خاص طور پر مدد دے سکتے ہیں یعنی سماج کا اشتراکی ڈھانچہ بنانا اور علاقائی تفریق پسندی کے رجحان کو دبا کر قومی یکجہتی کی روح کو ابھارنا۔

سماج کے اشتراکی ڈھانچے کی تجویز دولت کی منصفانہ تقسیم کے تصور پر مبنی ہے جو اسلام کی معاشی تصورات کی روح ہے اور پھر اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی معاشی مشکلات کے حل ہونے کی امید ہے۔ اس لئے اگر ان کو وضاحت سے سمجھا یا جائے کہ اسے مارکسزم یا کسی اور مخالف مذہب ازم سے کوئی سروکار نہیں بلکہ اس کی تہ میں محض معاشی انصاف کا جذبہ ہے تو ان کے دل کو ضرور لگے گا اور وہ اس کو عملی جامہ پہنانے میں جوش اور خلوص سے مدد کریں گے۔

آج بھی جب کہ ہندوستانی مسلمان اپنے مستقبل کے بارے میں ایک ذہنی تاریکی کے عالم میں ہیں، وہ چیز جو کبھی کبھی اندھیرے میں روشنی کی جھلک دکھاتی ہے یہی اشتراکی ڈھانچے کا خیال ہے۔ اس لیے یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ جب وہ ”پچ کنم“ کی حالت سے نکل کر یک سوئی سے سوچنے کے قابل ہوں گے تو اس عام تصور کے سرگرم حامی بن جائیں گے اور سماج کے اشتراکی ڈھانچے کی تحریک کو صحیح رخ دینے اور آگے بڑھانے میں ایک موثر قوت ثابت ہوں گے۔

اسی طرح علاقائی تفریق پسندی کے مقابلے میں قومی یکجہتی کا جھنڈا بلند کرنے کی مسلمانوں میں بالقوة بڑی صلاحیت ہے جس کا قوت سے فعل میں آنا اس پر موقوف

ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہندوستانی قوم کا ایک لازمی جز سمجھیں۔ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ مسلمان جس علاقے میں رہتے ہیں اس سے انھیں لگاؤ نہیں مگر اس میں شک نہیں کہ سیاسی شعور رکھنے والے مسلمان خواہ ملک کے کسی حصے کے باشندے ہوں مجموعی طور پر ایک کل ہند انداز نظر رکھتے ہیں جو تاریخی قوتوں نے ان میں پیدا کیا ہے یہ اب تک قومی انداز نظر نہیں ہے مگر اس میں قدرتی طور پر قومی بننے کا رجحان موجود ہے۔ اس لئے کہ جب مسلمان کسی مسئلے کو سارے ملک کے مسلمانوں کا مفاد سامنے رکھ کر سوچیں گے تو انہیں یہی معلوم ہوگا کہ پوری مسلم جماعت کا مفاد پوری ہندوستانی قوم کے مفاد سے الگ نہیں ہے۔ غرض مسلمانوں کا امنی حیثیت سے وسیع انداز نظر مکمل اتحاد کے لئے بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے اگر ان کے دلوں کو قومی مقصد کی حمایت کے لئے جیت لیا جائے۔

اسی طرح ہماری قومی بیرونی پالیسی یعنی سب ملکوں سے دوستانہ تعلقات رکھنا اور سب کی رائے عامہ کو امن عالم کے حق میں ہموار کرنا ہندوستانی مسلمانوں کے تعاون کے بغیر پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس کو کامیاب بنانے کے لئے ہندوستان کو خاص طور پر ایشیائی اور افریقی ملکوں کی مدد پر بھروسہ کرنا ہے اور نہ انڈونیشیا سے لے کر مغربی ایشیا تک اور مصر سے لے کر مراکش تک زیادہ تر مسلمان ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سب ملکوں میں قومیت کا دور دورہ ہے مسلمانان عالم کے سیاسی اتحاد (یعنی بین اسلام ازم) کی تحریک بالکل مردہ ہو چکی ہے اور کچھ مغربی طاقتوں کی یہ کوشش کہ اسے نئے سرے سے زندہ کریں کامیاب ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس لئے ان میں سے کسی ریاست کے مسلمان اپنی قومی سیاست کی تشکیل میں کسی دوسری ریاست کے مسلمانوں کی رائے سے بہت زیادہ متاثر نہیں ہوتے۔ پھر بھی ان سب میں اسلامی اخوت کا جذبہ باقی ہے اور انھیں ہندوستانی مسلمانوں سے اتنی ہی دلچسپی اور اتنا ہی انس ہے۔ جتنا دنیا کے کسی اور حصے کے مسلمانوں سے۔ چنانچہ ان سے عام دوستانہ تعلقات اور تہذیبی داد و ستد رکھنے کے لئے جو سیاسی ہم آہنگی کی ناگزیر بنیاد ہے، ہندوستانی مسلمانوں کا توسط بہت ضروری

اگر یہ تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے اندرونی مسائل کا حل  
بقول حد تک اطمینان حاصل ہو۔ وہ قومی معاملات میں پورے خلوص سے کھپی میں امد  
سرے ملکوں کے مسلمانوں سے تہذیبی تعلقات کی تجدید کریں۔

جو کچھ ہم نے اوپر کہا ہے وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ قومی یکجہتی  
سلسلے میں جو مسائل اس وقت ہمارے ملک کو درپیش ہیں ان میں فوری طور پر سب سے  
ری اور ملک کے مفاد کے لئے سب سے اہم یہ مسئلہ ہے کہ کس طرح ہندوستانی مسلمانوں  
میں زندگی کے اصل دھارے سے الگ ہو جانے سے روکا جائے کیونکہ اس سے ملک  
اندرونی ترقی اور خوش حالی اور بیرونی قوت اور وقار کو نقصان پہنچے گا۔ آج جب کہ  
ہندوستان وزیراعظم اندرا گاندھی کی قیادت میں اتحاد اور ترقی کی منزل کی طرف تیزی سے  
مڑے ہوئے ہے اس لئے پر غور کر کے اس کا مناسب حل تلاش کرنا  
ہندوستانی کا ناگزیر فرض ہے۔

ہم انتہائی دکھ اور رنج کے ساتھ تحریر کر رہے ہیں کہ ہماری  
مجلس ادارت کے صدر جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی ۱۸ مارچ ۱۹۷۷ء  
کو رحلت فرما گئے۔ انا اللہ وانا الیہ راجعون۔

ہماری سوسائٹی کی مجلس منتظمہ اور مجلس عام نے مرحوم کے انتقال  
پر ملال پر تعزیتی تجویز پاس کی جو مرحوم کے بڑے صاحبزادے کے  
پاس بھیج دی گئی۔

## فارم IV

### دیکھو رول نمبر

رسالہ اسلام اور عصرِ جدید نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

- ۱۔ مقام اشاعت : جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۲۔ وقفہ اشاعت : سرمایہ
- ۳۔ نام پرنٹر (مطابع) : محمد حفیظ الدین  
ہندوستانی قومیت :  
اسلام اینڈری ماڈرن ایجوکیشن سوسائٹی  
پتہ : جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۴۔ نام پبلشر (ناشر) : محمد حفیظ الدین  
ہندوستانی قومیت :  
اسلام اینڈری ماڈرن ایجوکیشن سوسائٹی  
پتہ : جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۵۔ نام ایڈیٹر : ڈاکٹر سید عابد حسین  
ہندوستانی قومیت :  
جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ : اسلام اینڈری ماڈرن ایجوکیشن سوسائٹی  
جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں۔ میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ مارچ ۱۹۶۶ء

# مذہبی تصورات کا مبداء کیا ہے؟

مولانا سید کاظم نقوی

عام طور سے یہ سوال کرنے والے مادہ پرست اور منکرینِ خدا ہیں۔ انہوں نے بابِ اور خدا کے عقیدے کا سرچشمہ علم الاجتماع اور علم النفس کے بعض محرکات کو قرار دیا ہے۔

مادہ پرست اس سوال کا جواب جو کچھ دیں لیکن ہمارے نزدیک خدا اور دھرم کا طبیعی امور کی طرف انسان کو خود اس کی فطرت نے متوجہ کیا ہے۔

یہ سوال ایسا ہی ہے جیسے ہم دریافت کریں کہ انسان کس لیے مل جل کر زندگی کرتا ہے؟ وہ دوسروں سے الگ تھلگ رہنے کو کیوں پسند نہیں کرتا؟ یا انسان جذبہ حب ذات کب سے پیدا ہوا ہے؟ کس زمانے سے اس میں جنسی خواہشیں ابھریں اور وہ شریک زندگی کی تلاش میں رہنے لگا؟ کب اس کے دل میں اولاد کی مت نے جگہ پائی اور وہ اسے اپنے جگہ کا ٹھکانا سمجھنے لگا؟ ان تمام سوالات کا ایک دم صرف ایک جواب ہے کہ ان امور کا سرچشمہ انسانی فطرت ہے۔ یہ میلانات مان کے ساتھ ساتھ پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے جب سے انسان ہے وہ ان چیزوں کی یہ مختلف صورتوں سے متوجہ رہا ہے۔



اس کے علاوہ خداوند عالم کی ذات کی طرف متوجہ ہونے کا ایک دوسرا عمومی سبب بھی ہے جس کا اثر کسی طرح فطری سبب سے کم نہیں۔ یہ انسان کی عقل و فکر ہے۔ انسان نے یہ دیکھا کہ کوئی چیز بغیر علت کے وجود میں نہیں آتی ہے تھوڑے سے غور و خوض کے بعد طے کیا کہ خود اس کے وجود کے لیے، اس کے علاوہ کائنات عالم کے اس حیرت انگیز نظم و ضبط کے واسطے جو ہر صاحب فہم کے سامنے ہے کوئی نہ کوئی سبب ہونا چاہئے۔ اس نے اسی کا نام خدا رکھ لیا۔

دوسرے زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہا جائے کہ وہی جذبہ کہ جس کی تحریک سے انسان نے زندگی اور نچر کے مختلف مظاہر کے بارے میں غور کیا۔ وہی جذبہ جس نے اسے آمادہ کیا کہ وہ مادے کے پیچیدہ اسرار، کائنات کے مستقل اور متغیر قوانین کو معلوم کرنے کی کوشش کرے، وہی جذبہ کہ جس نے علم و دانش کے شہداء کو ابھارا کہ وہ عالم طبیعت کے حقائق کا پتہ چلانے کی خاطر زندگی اور اس کی لذتوں سے آنکھیں بند کر لیں اور اپنی عمر علمی مرکزوں اور صنعتی تجربہ گاہوں میں گزاریں۔ اس پر اسرار جذبہ انسانی نے انسان سے کہا کہ وجود کے سرچشمہ کا پتہ چلانے کی کوشش کرے۔

جہالت اور نادانی سے مقابلہ، حقائق عالم کے جاننے کے لئے کد و کاوش، جو چیزیں انسان کے علم و دانش کی دست رس سے باہر ہیں انہیں معلوم کرنے کی آرزو انسان کے فطری گہرے احساسات میں سے ہے۔ انسان بہر صورت فطرت کے اس مطالبہ کو پورا کرنے کے لیے تقریباً اپنے کو مجبور پاتا ہے

قدیم تاریخ کے مطالعے، انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تغیرات کی تحقیق، انسانی علم و دانش کے ارتقاء کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کی فطرت میں جذبہ تلاش حق رچا بسا ہوا ہے۔ ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ اکثر و بیشتر علمی کاموں کے پس منظر میں ان مادی اور دنیوی فوائد کا حاصل کرنا مقصود تھا جو ان کی وجہ سے افراد یا اقوام کو پہنچنے والے تھے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان تمام تحقیقات کا اصلی منبع انسان کا فطری جذبہ تلاش تھا۔ اس کا دل چاہتا تھا کہ

ہستی کی واقعہ کی کوئی آنکھوں سے دیکھ لیا اپنے ہاتھوں سے سمجھ لے۔

تاریخ علم و صنعت بتا رہی ہے کہ انسان کا یہ فطری جذبہ تحقیق جنوں کی حد تک پہنچ گیا۔ اس نے انسان کو ایسی خطرناک آزمائشوں پر آمادہ کر دیا جن میں ان کی جان کے لئے بڑے گئے۔ وہ چاروں طرف سے خطروں میں گھر گیا لیکن اس کے قدم کبھی ہٹکے نہیں۔ وہ برابر آگے بڑھتا رہا۔ اس نے اس راہ میں غیر معمولی قربانیاں پیش کیں۔ اگرچہ بچے عقل و فہم کے لحاظ سے ہنختہ اور کامل نہیں ہوتے لیکن انسان کے اس فطری جذبے کے اثرات کو بڑے واضح طور سے ان کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

بچہ گویا سوال اور جستجو کا ایک خوبصورت مجسمہ ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے ماں باپ اور استاد سے مختلف چیزوں کے متعلق پوچھا کرتا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟۔ مطلب یہ ہے کہ بچہ اس سطحی اور معمولی ادراک پر ہرگز اکتفا نہیں کرتا ہے جو کسی آواز کے سننے یا کسی چیز کے دیکھنے کے بعد اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ بچے کے پے درپے اور غیر منظم سوالات بتاتے ہیں کہ اس کی فطرت علم کی پیاسی ہے۔ وہ جہالت اور نادانیت کو دور کر کے علم و دانش کے پانی سے سیراب ہونا چاہتا ہے۔

تہذیب کے بالکل ابتدائی زمانے میں بھی انسان ہرگز ہمارے زمانے کے ہم سات برس کے بچے سے عقل و فہم کے لحاظ سے کم نہ تھا۔ کیا وہ ان چیزوں کے بارے میں جو اس کی آنکھوں کے سامنے تھیں اپنے دل میں پوچھتا نہ ہوگا کہ ان کے اسباب کیا ہیں؟

وہ دیکھتا تھا کہ کسی درخت سے پتے کا گزنا، کسی ٹہنی کا دفعتاً ٹوٹ جانا ہوا کے تیز و تند جھونکے کے چلنے کا نتیجہ ہے۔ اسے نظر آتا تھا کہ جو مکان ابھی ابھی صبح و سالم اس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا مگر سلا دھار بارش کی وجہ سے سار ہو گیا۔ ایسے ہی سیکڑوں واقعات دیکھنے کے بعد وہ ایک علمی اور فلسفیانہ نظریے کا متقن ہو گیا کہ کوئی حادثہ، کوئی واقعہ اس عالم کائنات میں بے سبب اور بے علت نہیں ہے۔ اس کو نظر میں رکھتے

ہوئے یقیناً یہ ناگوار ہے کہ اسے اس دنیا کے خالق کی فکر پیدا ہو جو وجود کا سرچشمہ ہے۔ جس کی قدرت کے اشارے سے یہ ساری کائنات پیدا ہوئی ہو۔

علوم و فنون کی تاریخ میں اب تک سیکڑوں مفروضات یکے بعد دیگرے دنیا کے سامنے آتے رہے ہیں، لیکن کچھ ہی عرصہ کے بعد وہ غلط ثابت ہوئے اور ان کی جگہ دوسرے مفروضات نے لے لی۔ یہ مسلم ہے کہ ان صحیح یا غلط علمی فارمولوں کی طرف انسان کی توجہ کا اصل سبب اس کا حقیقت طلبی کا جذبہ تھا۔ کوئی عالم اور سائنسدان ان علمی نظریات کی پیدائش کو عقل اور فکری سبب کے علاوہ کسی دوسری چیز کا نتیجہ نہیں قرار دیتا ہے۔

اگر ہم سب متفقہ طور سے علمی نظریات کی پیدائش کو اجتماعی اور نفسیاتی خصوصیات اسباب کا نتیجہ نہیں سمجھتے تو کیوں اور کس لیے مبداء وجود اور خالق عالم کے تصور کے پیدا ہونے کے بارے میں ایسا سمجھتے ہیں؟

نفسیاتی یا اجتماعی علل و اسباب کی احتیاج ان چیزوں کو ہے جن کی کوئی فطری علت اور فکری سبب نہ ہو۔ ایسی صورت میں علم الاجتماع یا علم النفس کو حق حاصل ہے کہ وہ اس خدا کو بھرنے کے لئے اظہار خیال کرے۔ مثلاً بعض بیہودہ خیالات کی پیدائش جس کا کوئی فطری یا عقلی سبب موجود نہیں ہے انہیں ان علوم و فنون کا موضوع فکر بننا چاہیے۔ کچھ لوگ بعض جانوروں کو مبارک اور بعض کو مغوس سمجھتے ہیں۔ بے شک یہ ایسا عقیدہ ہے جس کا سرچشمہ علم النفس اور علم الاجتماع کو معلوم کرنا چاہیے۔ لیکن ایسے مسائل کو جو انسان کے باطن کا مطالعہ، اس کی خلقت کا تقاضا، اس کی فطرت کی صدا اور اس کے علاوہ عقلی اور فکری محرکات کا نتیجہ ہیں وہ علم الاجتماع اور علم النفس کے دائرہ حکومت سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق ان علوم کو اظہار خیال کا ہرگز حق نہیں ہے۔

چونکہ مادہ پرست طبقہ خدا اور دوسرے مذہبی اہم کے بارے میں غور نہیں کرتا چاہتا، وہ اپنے کو ان کی گرفت سے بچانا چاہتا ہے اس لیے ان کے متفقہ فطرت سے انکار کرتے ہوئے ان کے دوسرے اسباب و وجوہ تراشتا ہے۔ وہ اس

سلسلے میں علم الاجتماع اور علم النفس سے مدد لیتا ہے۔ اتفاق سے یہ طبقہ مذہب کی پیدائش کی توجیہ اور تفسیر کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتا بلکہ مختلف لوگ اس کے گونا گوں ایک دوسرے مختلف اسباب و علل بیان کرتے ہیں۔

کیا مذہب کا سرچشمہ خوف ہے؟

مثلاً نفسیات کے مشہور ماہر ”فروئیڈ“ کے نزدیک مذہب کو بچہ کی بے رحم طاقتوں سے انسان کا خوف و ہراس وجود میں لایا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے :

”خلق کائنات کے متعلق ہمارے مذہبی عقیدے کا تعلق ہمارے بچپن کی زندگی سے ہے، بچہ اپنے کو ایک عظیم جہاں کے سامنے عاجز اور بے سہارا محسوس کرتا ہے، تمام ان مبہم خطروں کے مقابلہ کے لیے جو دنیا میں بچہ کو دھمکاتے ہیں ماں اپنے بچہ کی پہلی حامی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہر طرح کے اضطراب کے عالم میں اس کی مددگار ہے۔ بہت جلد باپ ماں کی جگہ آجاتا ہے۔ تمام دورطفو لیت میں یہ فریضہ باپ کے ذمہ رہتا ہے۔ بچے کا ڈر بالغ ہونے کے بعد بھی برقرار رہتا ہے۔ بالغ انسان ان تمام خطرات سے آشنا ہوتا ہے جن سے اسے ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے۔ وہ بچہ کے مانند دنیا کے مقابل ضعیف ہے۔ وہ جس طرح بچپن میں باپ کے پہلو میں پناہ لیتا اسی طرح زندگی کی دوسری منزلوں میں کوئی محافظ اور پشت پناہ چاہتا ہے۔ بنابرین وہی باپ کہ بچپن میں اس کے نزدیک بے انتہا طاقت کا مالک تھا بعد میں الوہیت کا تصور بن جاتا ہے جو مافوق بشر ہے۔“

(فروئیڈ اور فروئیڈ ازم ص ۱۳۸)

اس دور کا ایک مؤرخ مذہبی عقائد کے پیدا ہونے کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :

”خوف دلچسپ تالوں کو جنم دیتا ہے۔ خوف کی فرست میں موت سے ڈر

کا درجہ سب سے اہم ہے۔ انسان حیات کے ابتدائی دور میں ہزاروں خطرات کے درمیان تھا اور بہت کم اتفاق ہوتا تھا کہ کوئی شخص اپنی طبعی موت سے مرے۔ اکثر لوگ بڑھاپے تک پہنچنے سے پہلے دوسروں کے جارحانہ حملوں کے نتیجے میں یا مہلک بیماریوں کی وجہ سے دنیا سے چلے جاتے تھے۔ اسی بنا پر ابتدائی انسان یہ باور نہیں کر سکتا تھا کہ موت ایک طبعی حادثہ ہے۔ اسی دلیل سے وہ ہمیشہ اس کے لیے مافوق طبعیت علت تصور کرتا تھا۔

موت سے خوف، اتفاقی حوادث پر جن کی علت کا انسان پتہ نہیں چلا سکتا۔ حیرت و تعجب، دیوتاؤں کی امداد کی امید اور ان خوش بختیوں پر جو انسان کو حاصل ہیں شکر گزاری یہ تمام امور اعتقادات دینی کے اسباب ہیں۔“ (تاریخ ایل ڈورینٹ ج ۱ ص ۸۹-۹۰)

یہ سب ایک طرف اور بیسویں صدی کے عظیم المرتبت فلسفی اور رہنما برٹریس رسل دوسری طرف جن کے اسم گرامی سے علمیت اور عظمت جھلکتی ہے۔ انھوں نے گویا فیصلہ کن بات کہہ دی ہے :

”میں سوچتا ہوں کہ خدا اور دوسرے مذہبی امور کے عقیدے کی علت خوف ہے۔ چونکہ انسان ایک حد تک اپنے کو ناقول دیکھتا ہے۔ تین چیزیں ہیں جو اس کے لیے موجبات خوف فراہم کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک بچر ہے جو صاعقہ کے ذریعہ اس کے سر پر ضرب لگاتی ہے یا زلزلے کے ذریعہ اسے نگل لیتی ہے؟ دوسری چیز خود انسان ہے جو جنگ کے وسیلے سے اپنے بنی نوع افراد کو تلف کر سکتا ہے، تیسری چیز کا تعلق بہت زیادہ مذہب سے ہے۔ انسان کی شدید نفسی خواہشیں بھی اسے نقصان پہنچا سکتی ہیں۔ انسان زندگی کے سکون و اطمینان کے لحاظ میں اپنی بعض حرکتوں پر پشیمان ہوتا ہے۔ مذہب اس کا موجب بنتا ہے کہ انسان کے خوف و

وحشت میں کچھ ترانن ما اعتدال پیدا ہو۔

(توضیح دیررسی معاصیہ برٹنڈرسل۔ وایت ص ۱۲۱)

ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان حوادث عالم کے مقابلہ میں نہتا، بچا رہ اور گروہ اس لیے وہ ان سے غیر معمولی طور سے خائف تھا۔ اسی خوف نے وجود خدا کا عقیدہ کیا ہے۔

انسان مہلک بیماریوں کا علاج نہیں کر سکتا تھا۔ وہ ہر روز اپنی آنکھوں سے مانتا تھا کہ نیچر کے بے رحم اور سنگدل ہاتھ افراد انسانی کو گروہ در گروہ ہلاک کر رہے۔ وہ ان خوفناک حوادث کے مقابلہ میں نفسیاتی اضطراب کی وجہ سے مجبور تھا کہ مبہم اور پراسرار ہستی کو اپنی پناہ گاہ قرار دے جو اس کے دہلتے ہوئے قلب کو سکون اطمینان عطا کرے۔

اس کے علاوہ زمان بلوغ اور اس کے بعد ایک منزل تک انسان کی زندگی را طلب تھی۔ اس نے ہمیشہ اس زمانے میں اپنے کو ایک طاقتور شخص کی پناہ میں۔ اس نے اسے بہت سے خطرات سے بچایا۔ اس دور کی زندگی نے اس کے دماغ یہ خیال پیدا کیا کہ وہ نیچر کی مہلک طاقتوں کے مقابلہ کے لیے ایک قابل اطمینان پناہ گاہ کرے۔ ایک وقت گزرنے کے بعد یہی پناہ گاہ خدا کے تصور اور عقیدے کی شکل نمودار ہو گئی ہے۔

ظہر یہ کس حد تک صحیح ہے؟ مذاہب و ادیان کی تاریخ مدون ہو چکی ہے۔ اسے دیکھنے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خیال مذہبی طبقہ پر ایک بہت بڑی تہمت کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس نظریہ کا اظہار کرنے والوں نے بڑی سنجیدگی اور متانت علمی لب و لہجہ میں اسے بیان کیا ہے۔ خدا پرستوں کی طرف یہ تیر علم النفس کے ترکش سر کیے گئے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ان کا یہ خیال ایک دعوائے بے دلیل ہے۔ کوئی جی سی بھی دلیل وہ اس پر قائم نہیں کر سکے ہیں۔ پہلے عرض کیا گیا کہ علم النفس اور اجتماع یا ان کے مانند دوسرے علوم کی مدد سے ایسے مسائل کے متعلق اظہار خیال

کو نامحسوس نظر جس کا کوئی داخلی، فطری اور عقلی سبب موجود نہ ہو، اس صورت میں بے شک  
 بجا اور با محمل ہے کہ ان علوم کے باہر میں ان مسائل کے بارے میں کوئی نظریہ قائم کریں  
 اور ان کا نفسیاتی سبب نیچر کی بے رحم طاقتوں سے ڈر یا زمان طفولیت کے سہارا طلب  
 ہونے کو قرار دیں لیکن ایسے مسائل کی جن کا سبب فطری یا عقلی موجود ہو پیدائش  
 کی توجہ علم انفس یا علم الاجتماع سے کرنا بڑی نا انصافی ہے۔

فرائید اور ان کے ہم خیالوں نے اپنے اس مفروضہ میں صرف یہی نہیں کہ خدا پرستی  
 کے فطری ہونے سے آنکھیں بند کر لی ہیں بلکہ عقلی اور استدلالی خدا شناسی سے بھی چشم پوشی فرلی۔  
 ہے جس کی بنیاد قانون علت و معلول کے اوپر ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ سمجھ  
 مسائل انسان کے اندرونی حالات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی پیدا ہونے کے سلسلے میں  
 معقول رویہ یہ ہے کہ انسانی اسباب سے ابتدا کی جائے۔ یہ دیکھنا چاہیے کہ ان کا محرک  
 خود انسان کی فطرت اور عقل تو نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ منزل ہے کہ ان کے واسطے  
 اکتسابی، خارجی اور غیر انسانی اسباب قرار دیے جائیں۔

مثلاً بعض اعداد کو عوام الناس منحوس سمجھتے ہیں۔ ہمیں اس عقیدے کی عقلی بنیاد  
 نظر نہیں آتی۔ انسان کے باطنی میلانات میں اس کا محرک نہیں ملتا۔ عقل و منطق کی رو سے  
 ہمیں ان کے اور دوسرے اعداد کے درمیان کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں  
 ہم بیرونی اسباب کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون اس خیال اور عقیدے  
 کی پیدائش میں دخل ہو سکتا ہے۔

اب ہم ان اسباب کا جائزہ لینا شروع کرتے ہیں جو انسان کی فطرت اور قوت  
 عقل و فہم کے دائرے سے باہر ہیں۔ لیکن مذہبی عقائد ایسے مسائل ہیں جن کے لیے فطری، طبیعی  
 عقلی، منکری اسباب موجود ہیں۔ وہ ان کی پیدائش کے لیے کافی ہیں۔

خدا پرستی کا مسئلہ انسان کے شادی بیاہ کے مسئلہ کے مانند ہے۔ انسان کی طبیعی  
 خواہش، ذاتی میلان، فطری طلب ازدواج کی طرف عورت اور مرد کو متوجہ کرنے  
 کے لیے کافی ہے۔ اس کے بعد اس گفتگو کا محل نہیں ہے کہ کیوں اور کس لیے

انسان کو شادی بیاہ کی نگہ ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی عقل اور فطرت خدا پرستی کے پیدا ہونے کا عظیم انسانی محرک ہے، بدیہی بات ہے کہ اس طرح کے داخلی اور فطری سبب کے ہوتے ہوئے دوسرے اسباب کی فکر غیر عالمانہ اور غیر منصفانہ بات ہے۔ اس طرح کی کج روی ویسی ہی ہے کہ کوئی شادی بیاہ کے مسئلہ میں فطری اور طبعی خواہش کے باوجود یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ انسان جب حسین و جمیل مناظر کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس کا دل چاہتا ہے کہ خود اس کے گھر میں اس قسم کے منظر ہوں تاکہ ہر وقت انھیں دیکھ کر وہ اسی طرح لطف اندوز ہو جس طرح پہاڑوں، بیابانوں میں انھیں دیکھ کر لطف اندوز ہوتا ہے۔ عورت بھی حسین و جمیل اور خوش منظر ہے۔ انسان نے چاہا کہ وہ بھی مجھ سے نزدیک رہے۔ اس جذبہ نے اسے شادی بیاہ کے لیے آمادہ کیا۔

مسئلہ ازدواج میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نے کھیتی باڑی کے سامان کی شکل کو جب دیکھا تو اسے شادی کرنے کی فکر ہوئی۔ کیا مسئلہ ازدواج کا جب داخلی، انسانی، فطری محرک موجود ہے تو اس قسم کے دور از کار توجیہات نامعقول اور غلطیائیں نہیں ہیں؟

پھر یہ بھی دیکھیے کہ خدایپرستوں کے طبقہ میں کس کس طرح کے لوگ موجود ہیں۔ اگر یہ طبقہ صرف نادان، بے سواد اور جاہل لوگوں پر مشتمل ہوتا تو کسی حد تک معقول تھا کہ یہ کہا جائے کہ مذہب اور وجود خدا کا عقیدہ نیچر کی بے رحم طاقتوں سے ڈر کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن خوش قسمتی سے اس گروہ کے پیشرو علماء اور عقلا رہیں، وہ کہ جو صرف یہ نہیں کہ طبعی طاقتوں کو جانتے ہیں بلکہ انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان پر کیونکر قابو پایا جاسکتا ہے، ان کو کس طرح نقصان کے بجائے نائد، رسانی کے کاموں میں لگایا جاسکتا ہے۔ آیا واقعی کہا جاسکتا ہے کہ سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، راہزی، طوسی، ابن ہشیم، ہزاروں مشرقی اور مغربی خدا پرست اہل علم کا ایمان جو سب کے سب علوم و فنون کے بانی اور علمی اسرار و رموز کا انکشاف کرنے والے تھے عالم مادہ کے غیظ و



غضب سے ہراس کا نتیجہ تھا؟

خدا پرستی کی تاریخ بتاتی ہے کہ خدا کو ماننے والے طبقہ نے ہمیشہ اپنے عقیدہ کی وجہ قوی اصول اور معقول دلائل کی روشنی میں بیان کی ہے۔

خدا پرست علماء کی طرف سے ہزاروں کتابیں خداوند عالم کے وجود اور دوسرے مذہبی عقائد کو ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں لیکن عام طور سے وہی علمی اور استدلالی طریقہ بیان اختیار کیا گیا ہے۔ کہیں بھی یہ بحث نظر نہیں آتی کہ نیچر کے قوی چونکہ سنگدل اور بے رحم ہیں لہذا ان سے چٹکارے کے لیے ایک عظیم الشان پناہ گاہ کی انسان کو ضرورت محسوس ہوئی، اسی کا نام خدا ہے۔

افلاطون نے حدوث عالم کو خالق کے وجود کی دلیل قرار دیا ہے۔ ارسطو نے حرکت عمومی کے وجود کو وجود محرک کی نشانی جانا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر طرح کی حرکت محرک کی محتاج ہے، عالم مادہ میں ہر چیز متحرک نظر آتی ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی ذات سے علمدہ کوئی محرک ہو۔

یورپ کی علمی تحریک کے بعد علوم طبیعی کی ماہرین میں سے کچھ لوگوں نے مخصوص طرح کی دلیلیں قائم کر کے خداوند عالم کے وجود کو ثابت کرنا شروع کیا۔ مثلاً نیوٹن کہتا ہے کہ ایک دنیا کا کوئی مادہ ہرگز اس پر قادر نہیں ہے کہ رنگ برنگ کے موجودات پیدا کرے۔ یہ اختلاف و تنوع جو خلقت میں ہمارے سامنے ہے بتا رہا ہے کہ اس مادی ساز و سامان کے پیچھے کسی قدرت کا ہاتھ ہے جس نے اس مادے میں تصرف کیا ہے۔

مصنوعی دماغ کا موجد جب اس کی مشینری تیار کر چکا تو کہنے لگا کہ ایک مصنوعی دماغ جب بغیر انسانی عقل و تدبیر کے وجود میں آنے کے قابل نہیں ہے تو سچ چچ کا اصلی دماغ جو اس مصنوعی دماغ سے لاکھوں گنا زیادہ پیچیدہ اور پر اسرار ہے قطعاً کسی بنانے والے کا محتاج ہے۔

آیا ان واضح دلائل کے بعد جو علوم و فنون کے بانیوں نے پیش کیے ہیں یہ کہا جاسکتا ہے کہ نوع انسانی کے درمیان خدا کا اعتقاد نیچر کی بے رحم طاقتوں سے خوف و ہراس کا

نتیجہ ہے ؟

آج بھی خدا پرست اہل علم جو خدا کے وجود پر ایمان راسخ رکھتے ہیں کوہ ارض پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مضبوط، مستحکم عقلی دلیلوں کی روشنی میں خدا کے معتقد ہیں۔ آئیں نیچر کی ظالم طاقتوں سے خوف و ہراس نے خدا کے وجود کا قائل نہیں بنایا ہے۔

قرآن کا طریقہ استدلال | قرآن مجید نے افراد انسانی کو خدا کے ماننے کا پیغام مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس نے اس سلسلے میں انسان کی فطرت اور عقل پر بھروسہ کیا ہے۔ اس کی دلیلوں نے ان حکماء اور فلاسفہ کی عقلوں کو روشنی دی ہے جو نزول قرآن کے ہی پیدا ہوئے ہیں

اس نے مبداء خلقت کی طرف انسان کو طرح طرح سے متوجہ کیا ہے۔ کبھی یوں فرمایا :

فَاذْكُرُوا فِي الْفَلَاحِ دَعَا إِلَهَ الْغَالِبِينَ لَهُ الْدِّينُ فَلَمَّا نَجَّاهُ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (عنکبوت ۶۵)

”جب لوگ کشتی میں سوار ہوتے اور وہ منجدار میں پھنسی ہے تو وہ بڑے اظہار کے ساتھ اپنی فطرت کی تحریک سے خدا کو پکارنے لگتے ہیں، لیکن جب خدا انہیں نجات دیدیتا ہے اور سلامتی ساحل پر پہنچا دیتا ہے تو وہ بدستور ملحد بن جاتے ہیں۔“  
دوسرے رخ سے فرماتا ہے :

اَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (طور ۳۵)  
”آیا لوگ بغیر کسی علت کے خود بخود وجود میں آگئے ہیں یا وہ خود اپنے پیدا کرنے والے ہیں۔“

چونکہ یہ دونوں صورتیں غلط ہیں لہذا بلاشبہ کسی طاقت نے انہیں خلق کیا ہے۔ کبھی اس نے کوہ زمین اور دوسرے آسمانی کردوں کے عجیب و غریب نظم و ضبط سے خدا کے وجود پر استدلال کیا۔

اِنِّیْ اِلَہٌ شَدِیْدٌ فَاطَمَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (ابراہیم ۱۰)

”ہاں اے خدا کے وجود میں شک ہے جس نے زمین اور آسمان پیدا کیا ہے۔“  
 کبھی اس بات سے وجود خدا کو ثابت کیا ہے کہ ایک قسم کے مائے سے اسی پانی اور اسی  
 مٹی کے ذریعہ مختلف طرح کے پھل وجود میں آتے ہیں۔

وفى الامراض قطع متجاورات وجنات من اعناب ومنار ونبيل صنوان وغير  
 صنوان يسقي بماء واحد، ونفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك لآيات  
 لقوم يعقلون (سعد - ۱۳)

”مکہ زمین میں ایک دوسرے سے نزدیک مختلف قسم کے ٹکڑے ہیں، انگوڑ کے باغ ہیں،  
 کھینڈیاں ہیں، خرے کے درخت ہیں، تنخی اور قلی دونوں قسم کے، سب کو ایک طرح کے پانی  
 سے سیرجھا جاتا ہے، لیکن ہم نہیں تو کون ہے جس نے مزے کے لحاظ سے ایک کو دوسرے پر برتری  
 دی ہے۔ اس تنوع اور اختلاف میں اس کے باوجود کہ سب ایک پانی سے سیرجھے جاتے ہیں۔ ہمارے  
 وجود کی نشانیوں صاحبان عقل کے لیے ہیں۔“

قرآن مجید میں، اس کا کیا ذکر ان تحریف شدہ آسمانی کتابوں میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ نیچر  
 کی قوتوں سے بچنے کے لیے خدا کی ذات کو پناہ گاہ قرار دینا چاہیے۔ مادہ پرست قرآن کو  
 آسمانی کتاب نہیں مانتا نہ سمجھتا لیکن اسے تسلیم کرتا ہے کہ وہ لوگوں کی ہدایت کے لیے ایک  
 عظیم ترین خدا شناسی کی کتاب ہے، کیوں اس کتاب میں اس کے نظریے کا تذکرہ نہیں ہے؟  
 نتیجہ یہ نکلا کہ تمام گزشتہ ادوار انسانیت میں خدا کی طرف راہنمائی سب سے پہلے  
 انسان کی فطرت نے کی ہے۔ اس کے علاوہ کائنات کا وہ ہمہ گیر نظم و ترتیب جس نے لوگوں کو  
 وجود خدا کا قائل بنایا ہے، انسان یہ جانتا تھا کہ قانون علت و معلول کے دائرے میں یہ سارا  
 عالم ہے۔ یہ وہ انتہائی قدیم قانون ہے جو انسان کے تمام ادوار زندگی میں اس کی توجہ کا مرکز  
 رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی پوری عمر بہشت بریں میں گزرے جہاں اس کی آسائش  
 کے تمام وسائل موجود ہیں، جہاں کوئی چیز نقصان رساں، خطرناک، تکلیف دہ نہیں ہے تو بھی  
 وہ وہاں کے خوشامناظر دیکھ کر وہاں کی چیزوں میں نظم و ضبط کا مشاہدہ کر کے یہی طے کرے

اگر اے کسی صاحب عقل و شعور طاقت نے پیدا کیا ہے، اس نے یہ مناظر خلق کیے ہیں۔ جب تک وہ اس نتیجہ پر نہیں پہنچ لے گا ہرگز چین سے نہیں بیٹھے گا اور غور و خوض سے باز نہیں رہے گا۔

کیا یہ انصاف کا خون نہیں ہے کہ مذہبی تصورات کی پیدائش کے لیے داخلی اور انسانی سبب فطرت اور عقل کے ہوتے ہوئے یہ کہا جائے کہ ان کا سرچشمہ حادثہ روزگار سے خوف اور انسان کا بچنے سے طفیل اور سہارا طلب ہونا ہے؟ یہ جدائی کیسی؟ جبکہ خوف خدا پر ایمان لانے کی علت ہے تو ہم علت و معلول کے اصول سے قرار پا جاتے ہیں۔ اس اصول کی خصوصیات یہاں موجود ہونی چاہئیں۔

یہ نہیں ہو سکتا کہ انسانی تاریخ کے ایک حصے میں یہ اصول منطبق ہو کیونکہ علت و معلول کا قانون زمان و مکان کی حدود سے بالاتر ہے، یہیں جس جگہ اور جس زمانے میں جن حالات میں نیچر کی طاقت سے یا کسی اور سبب سے افراد انسانی خائف نظر آئیں اسی کا لحاظ کرتے ہوئے اتنے ہی وہ خدا کے وجود کے معتقد نظر آتے چاہئیں۔ خوف تمام زمانوں میں انسانیت کا ہمزاد رہا ہے۔ آج بھی خوف سے اسے چھٹکارا نہیں ہے، ممکن ہے کہ نیچر کی طاقتوں پر انسان نے قابو پا لیا ہو۔ لیکن انسان صرف انہی چیزوں سے تو خائف اور ہراساں نہ تھا۔ برٹنڈرسل نے صراحت کی ہے کہ انسان خود اپنے نفسانی تقاضوں سے بھی ڈرتا ہے۔ وہ جنسی خواہشوں کے تسلط سے بھی خائف ہے۔ کہیں اس کی جنسی خواہش اسے تباہ و برباد نہ کر دے۔ خیر ہو سکتا ہے کہ عزت ناموس اس تعلیم یافتہ اور روشن خیال دور میں ایک بے حقیقت چیز سمجھی جائے۔ جنسی خواہشوں کے تسلط سے آبروریزی بے معنی چیز قرار پائے لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ یہی جنسی خواہش کا طوفان اور بھجوان انسان کو ایسا اندھا بنا دیتا ہے کہ وہ ہر طرح اس کے پور کرنے پر تیل جاتا ہے۔ اسے اس کی بھی پروا نہیں رہتی کہ اس کی صحت جواب دیدے گی۔ وہ انتہائی تکلیف دہ بیماریوں کا شکار ہو جائے گا۔

فریض کریمے کہ انسان نے نیچر کو قابو میں کر لیا، خطرناک سے خطرناک امراض کے علاج

کارستہ معلوم کر لیا ہے، وہ زمانے لدگئے جب وہ زلزلے سے، طوفان سے، آندھی سے ڈرتا تھا، بجلی اور بادل کی گرج سے اس کا دل دھلتا تھا۔ دق، ہسل، آکینسر سے خائف تھا، لیکن کیا انسان، یہی طاقتور، مقتدر، واقفکار، عقل کا پتلا، علم کا مجسمہ انسان جنگ سے بھی نہیں ڈرتا ہے؟ غالباً کسی دور میں جنگ سے انسان اتنا خائف نہ تھا جتنا آج خائف ہے۔ اگلے زمانے میں وسائل نقل و حمل سست اور کم تھے۔ آج تیز ترین ہوائی جہاز موجود ہیں۔ اگلے زمانے میں انسان کے ہاتھ میں کونسے ہتھیار تھے۔ وہی کہ جو دنیا کے میوزیم میں لوگوں کو دکھانے کے لیے الماریوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ خصوصیت سے جب سے ایٹم بم انسان کے بس میں آیا ہے اس وقت سے جنگ کا ہیولی بالکل بدل گیا ہے۔ گزشتہ دور میں جنگ کی وجہ سے کوئی ایک حصہ زمین تباہ ہوتا تھا۔ اب پورے کرہ ارض کو نیست و نابود کیا جا سکتا ہے۔ بڑی ہولناک بات یہ ہے کہ علم و صنعت میں انسان برابر ترقی کر رہا ہے۔ یہ ترقی جہاں ہر شعبہ زندگی کی سطح کو اونچا کرتی ہے وہاں اسلحہ سازی کے میدان میں بھی انسان کے قدم آگے بڑھ جاتے ہیں۔

پھر سفر فضائی کے سلسلے میں امریکہ اور روس کے درمیان جو دوڑ ہو رہی ہے اس نے جنگ کی شکل کو اور زیادہ ہولناک بنا دیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ خوف و ہراس کے تمام اسباب مل کر انسان کو اتنا نہیں ڈرا سکے جتنا موجودہ دور میں تنہا خطرہ جنگ نے اسے خائف بنایا ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس سے عوام اتنا ہراساں نہیں ہیں جتنا خواص، جاہل اتنا خائف نہیں ہیں جتنا تعلیم یافتہ، غیر سائنسدان اتنا نہیں ڈرتے جتنا سائنسدان ڈرتے ہیں۔ جس کے معلومات جتنے وسیع اور عمیق ہیں اتنا ہی وہ جنگ سے زیادہ ڈرتا ہے۔

جبکہ علت اس دور میں زیادہ طاقت اور شدت سے موجود ہے تو اس کے معلول خلا پر ایمان کو بھی اتنی ہی طاقت اور شدت سے موجود ہونا چاہیے۔ عوام سے زیادہ خواص کو خلا کا معتقد نظر آنا چاہیے۔ جاہلوں سے زیادہ تعلیم یافتہ، غیر سائنسدان طبقہ سے زیادہ سائنسدانوں کا ایمان بختہ اور راسخ ہونا چاہیے۔ کیا واقعاً ایسا ہی ہے؟ پھر یہ معلول کی علت سے جدائی

کیسی؟

مذہب نے خوف نہیں گھٹایا | انسان کو انصاف کا دامن کبھی اور کسی کے مقابل نہیں

چاہیے۔ ہم مانے لیتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ ابتدائی دور انسانیت میں خدا کا خوف کو کم کرنے کے لیے یا اس سے چھکارے کے واسطے ایک مجاد وادی کے طور سے تھا اس دور میں انسان کے فہم و شعور کی سطح چونکہ پست تھی۔ اس خوف کا اصلی سرچشمہ انسان ناتوانی اور جہالت ہے۔ یقیناً ابتدائی انسان بہت ناتوان اور جاہل تھا۔ اس کی موجود یہ احتمال بہت کمزور ہے کہ وجود خدا کے عقیدے نے خوف کو دور کر دیا ہو۔

لطف یہ ہے کہ بالفرض اگر ایک طرف خدا پر ایمان نے نیچر کی ظالم طاقتوں سے خوف کو کم کیا تو دوسری طرف خدا کی ناراضگی کے خوف نے انسان کو زیادہ متوحش بنا دیا نیچر کی طاقتیں تو صرف انسان کی دنیوی زندگی کی بربادی کا سبب بن سکتی ہیں لیکن خدا بگڑ جانا اس کی دنیا اور آخرت کو تباہ کرنے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہی خدا کی ناراضگی تھا جس نے مصر کے لوگوں کو مجبور کر دیا کہ دریائے نیل کے خدا کا غصہ فرو کرنے کی غرہ ہر سال ایک حسین و جمیل لڑکی اس کی موجوں کے سپرد کر دیں۔

ہمارے نزدیک نہ سہی لیکن برٹنڈرسل کے ارشاد کے مطابق خدا پر ایمان جنگ سے وحشت اور ہراس کو بھی کم نہیں کیا بلکہ مذہب نے جنگ کی آگ کو او تاریخ کے ابتدائی ادوار میں اکثر و بیشتر جنگیں مذہب کی وجہ سے ہوئی ہیں۔ اس کا قرار دیتے ہوئے برٹنڈرسل نے فرمایا ہے کہ ”انسانی تاریخ میں مذہب کے عواقب اکثر و بیشتر نقصان رساں نظر آتے ہیں۔“

ایک مچھلی نے پورا تالاب گندہ کیا | اکثر وہ لوگ کہ جنہوں نے خدا کے عقیدے کی پہا کا سبب خوف کو قرار دیا ہے انہیں مخصوص ماحول نے اس کی اجازت نہیں دی کہ خدا پرستی کے محرکات کا جائزہ لینے کے موقع پر ہر مذہب کے خصوصیات کی مستقل جدا گانہ تحقیق کرتے۔

عام طور سے یہ لوگ کلیسا کی تعلیمات اور نظریات سے متاثر ہیں۔ یہ ا

خلاف اظہار ناراضگی میں کبھی دریغ نہیں کرتے، برابر اس پر حملے کرتے رہتے ہیں۔ موقع ملتا ہے تو اچھی طرح اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ مسیحیت کے ارباب بست و کشاد کی کج اندیشی، غلط روش، غیر اطمینان بخش طریقہ تفہیم مذہب کے خلاف خیالات پیدا ہونے کا بہت بڑا سبب تھا۔ اسی کلیسا اور مسیحیت نے مذہب کے مخالفین کا طبقہ پیدا کیا۔

جب کلیسا کی تعلیمات ایسی نامعقول اور مضحکہ خیز ہوں کہ اس کے مذہبی رہنماؤں کے قیمتی مباحث میں سے ایک یہ ہو کہ خدا کی دونوں آنکھوں کے درمیان چھ ہزار فرسخ کا فاصلہ ہے تو اس کے بعد اہل علم اور صاحبان عقل کا مذہب کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا اور مورچہ بندی کرنا لازمی تھا۔ لیکن بے انصافی کی بات یہ ہے کہ عیسائیت سے دشمنی نے مطلق مذہب کا دشمن کیوں بنا دیا ؟

صرف مسیحیت کے خلاف مورچہ بنایا جاتا تو ہمیں شکایت نہ ہوتی لیکن ہر مذہب کے مقابلہ میں کیوں صف آرائی کی گئی۔ اب جو کچھ کہا جاتا ہے وہ صرف مسیحیت کے بارے میں نہیں بلکہ ہر کسی قید و شرط کے مذہب اور خدا پرستی کے متعلق ادعا کیا جاتا ہے کہ وہ تخیل کی ساختہ و پرداختہ ہے، خدا کا عقیدہ خوف سے نجات کی خاطر قائم کیا گیا ہے، ہولناک طبعی حوادث کے مقابلہ کے لیے انسان کو ایک پناہ گاہ کی تلاش تھی۔ اس نے خدا کی ذات کو یہی پناہ گاہ قرار دیا ہے۔

عمومی طور سے مذہب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دین ہرگز انسانی معاشرے کے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو حل نہیں کر سکتا کیونکہ روحانی دنیا کا جو تصور ہمارے دماغ میں ہے اس میں دنیوی اور مادی مسائل کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ بڑے بڑے پیغمبروں اور علماء و حکماء نے ان مشکلات کے متعلق جو انسان کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں پیش آتے ہیں سوائے پند و نصیحت کے کچھ نہیں کیا ہے۔ یہ روشن خیال اہل علم کا شکیبائیت کے علاوہ دوسرے ادیان و مذاہب کے تعلیمات کی بھی تحقیق کرتے۔ خصوصیت سے انھوں نے کم از کم اسلام کا مطالعہ کر لیا ہوتا۔

اور دیکھتے کہ دنیا کے تصور کے متعلق اسلام کا فلسفہ اور اس کی منطق کتنی گہری اور معقول ہے۔ اس کے احکام اور قوانین میں کیسی ہمہ گیری ہے۔

ممکن ہے کہ مسیحیت اس قابل ہو کہ اس کے متعلق اس طرح کے معاذانہ فیصلے کیے جائیں لیکن اسلام کا دامن تو تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے، مسیحیت کا غصہ اس پر کیوں اتارا جائے؟

اسلام میں تو کوئی اس قسم کا مسئلہ موجود نہیں ہے کہ خدا کی دو آنکھوں کے درمیان چھ ہزار فرسخ کا فاصلہ ہے۔ اسلام معرفت خدا کا بہترین مکتب ہے۔ اس میں نہایت باریک بینی سے خدا کی تزیین و تقدیس کی گئی ہے۔ اس کے تمام مذہبی عقائد انتہائی معقول اور مستحکم علمی و فلسفی بنیاد پر استوار ہیں۔ اس کے تمام قوانین و احکام عقلی فیصلوں کے مطابق ہیں۔ اسلام کو عیسائیت کے ساتھ ایک کلڑی سے کیوں ہنکایا جاتا ہے؟

جنسی خواہشوں سے ہر اس! رسل نے خوف کا تیسرا سبب انسان کی شدید جنسی خواہشوں کو قرار دیا ہے جو اسے نقصان پہنچا سکتی ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ انسان اپنے مطلق العنان جنسی میلانات سے ڈرتا ہے، اسی خوف کی وجہ سے اس نے خدا کو مانا ہے۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ انسان فطری طور سے اس کا محتاج ہے کہ جنسی میلانات کو اپنے قابو میں رکھے۔ اگر انھیں آزاد چھوڑ دے گا تو اس میں کوئی جسمانی یا نفسیاتی نقص پیدا ہو جائے گا۔ وہ کمزور ہو جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کس خطرناک جسمانی بیماری میں مبتلا ہو جائے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن اور حافظے پر اثر پڑے۔ ظاہر ہے کہ انسان فطرتاً نقائص سے متنفر ہے، وہ کمال پسند واقع ہوا ہے۔ یہی کمال پسندی کا جذبہ اسے ہوسرانی سے بچا سکتا ہے اور اس کا محرک ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی جنسی پیاس کو بجھانے کے لیے معقول حدود سے قدم آگے نہ بڑھائے۔

کمال دوستی کے اس فطری تقاضے کے علاوہ یقیناً خدائے حاضر و ناظر کا عقیدہ، عالم آخرت کی جزا اور سزا کے تصورات بھی جنسی خواہشوں میں توازن و اعتدال پیدا کرنے کا سبب ہیں۔ حقیقت جنسی خواہشوں کے طغیان نے جس طرح کمال دوستی کا جذبہ نہیں پیدا کیا ہے اسی طرح خدا کے



وجود اور آخرت کی جزا و سزا کا عقیدہ بھی نہیں پیدا کیا ہے۔  
 اطمینان قلب ایمان کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں نے خوف کو یا زیادہ صحیح لفظوں میں کہا جائے تو انسان  
 کی اطمینان طلبی کو مذہب کی پیدائش کا سبب قرار دیا ہے انھوں نے نتیجہ اور فائدے کو علت کی  
 جگہ رکھ دیا ہے۔ اطمینان اور سکون ایک ایسی نفسیاتی حالت ہے جو انسان کو مذہب کا معتقد  
 ہونے کے بعد نصیب ہوتی ہے۔ بے دینی اضطراب انگیز ہے اور دینداری امن و امان اور  
 اطمینان کا سامان۔

اگر فلسفیانہ رخ سے دیکھا جائے تو زیادہ سے زیادہ کہا جاسکتا ہے کہ انسان کی اطمینان طلبی مذہب  
 کی علت غائی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی مذہب کا پابند اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ اسے  
 سکون قلب کی دولت ملے بلکہ معتقد ہونے کے بعد اس میں یہ نفسیاتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔  
 دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ سچا مذہبی شخص ہونے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کا دل ساکن اور  
 مطمئن ہو جاتا ہے۔ اسی لیے علم الاجتماع اور علم النفس کے ماہرین اور تمام ان لوگوں نے مذہب اور  
 دینی اعتقادات کی طرف انفرادی انسانی کو دعوت دی ہے جو اس خشک اور بے روح دنیا میں  
 اضمحلال، اضطراب، بے چینی اور درد و کھ سے نجات دینا چاہتے ہیں۔ یہ ایک دوسری بات ہے کہ مغربی  
 دنیا کو جس اطمینان قلب کی خواہش ہے وہ اسے مسیحیت کی پیروی میں ملے گا یا نہیں؟ بلکہ واقعہ یہ ہے  
 کہ مغرب کی اس اطمینان طلبی کا سرچشمہ خالص مادی تفکر اور دنیا پرستی ہے۔ بے شک مذہب انسان کو  
 اطمینان دیتا ہے لیکن نہ وہ اطمینان کہ جس کے سائے میں اذیان بغیر کسی دغدغہ کے اپنے مطلق العنان،  
 مرکز جنسی میلانات کو زیادہ سے زیادہ پورا کرے اور اپنی بے روح، معنویت سے محروم زندگی کی  
 گاڑی کو آگے بڑھائے۔

مذہب انسان کو اطمینان قلب اور سکون نفس دیتا ہے لیکن ایسا اطمینان و سکون جو ذمہ داری  
 کے شدید احساس کے ساتھ ساتھ ہے، ایسا اطمینان و سکون جس میں زندگی کے معنوی پہلو مادی گوشوں  
 پر فوق رکھتے ہیں۔ ایسا سکون و اطمینان جس میں آزادی اور مطلق العنانی نہیں ہے بلکہ انسان  
 کے کاندھوں پر احکام مذہبی کی تعمیل کا بوجھ ہے۔

# اقبال اور مشرقی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال کی فکر کو مشرقی اور مغربی مآخذوں کی مدد سے سمجھنے کی کوئی کوشش اس وقت تک نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی جب تک ہم اقبال کو ان کے عہد کے تناظر میں نہ دیکھیں جس میں ان کے افکار کی تشکیلات ہوئی۔ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ اقبال کی فکر مختلف قدیم مکاتیب فلسفہ کے تصورات کا نگہ دستہ نہیں، بلکہ خود ان کی زمین فکر کا زائیدہ و پروردہ شجر صدا ہے۔ اس کی آبیاری کے لیے انھوں نے مختلف سرچشموں سے کام لیا ہے، مگر اسی حد تک جس حد تک وہ ان کی فکر کے لیے سازگار ہو سکتے تھے۔ جس طرح مغرب کی طرف اقبال کا رویہ رد و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے، اسی طرح انھوں نے مشرق کی قدیم فکر کو پورا کا پورا قبول نہیں کیا، مشرق سے بھی انھوں نے وہی لیا جو ان کے لائحہ عمل کے مطابق کار آمد ہو سکتا تھا۔ اقبال کی انتہا ہیت تخلیقی اور طبع زاد فکری رویت پر مبنی ہے، محض اخذ و کتب کا غیر تخلیقی عمل نہیں۔

اقبال کے فکری کارنامے کو کبھی کبھی کم کر کے دیکھا اور دکھایا جاتا ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ اصطلاحی مفہوم میں کوئی مستقل و منضبط نظام فکر پیش نہ کر سکے، تب بھی یہ کہنا

کہ ان کی نظر اسلام اور مسلمانوں تک محدود رہی، اور ان کے یہاں وہ آفاقیت نہیں ہو سکتی۔ منکر شاعروں یا ہم عصر ہندوستانی مفکرین کے یہاں ملتی ہے یہ اقبال کو پوری طرح نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ مغربی شعراء میں دانٹے اور ملٹن اپنے مذہبی معتقدات کے اتنے ہی اثر میں ہیں جتنے اقبال۔ اسی طرح ٹیگور اور آربندو ہندو فکر کی روایت کے اتنے ہی اثر میں ہیں جس قدر اقبال اسلامی فکر کے۔ اگر دانٹے اور ملٹن کے یہاں آفاقی قدریں اور تصورات مل سکتی ہیں اور وہ ہمارے عہد کے لئے معنی خیز ہو سکتے ہیں، اگر ٹیگور اور آربندو ہم انسان دوستی کے مسلک اور وسیع النظر روحانیت کے نقیب مانے جاسکتے ہیں تو اسی معیار سے باوجود اپنی فکر کی اسلامیت کے اقبال بھی مسلک انسانیت اور مادہ و مابہ روحانیت کے پیما ہوئے کے ساتھ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہو سکتے ہیں، اور ہیں۔ کسی ایک مذہب یا نظام فکر سے وابستگی آفاقیت اور عصری معنویت کے منافی نہیں اقبال کے پورے نظام فکر میں، چند فردی مسائل سے قطع نظر، اسلام کی جو تفسیر اور تشکیل نو ملتی ہے، وہ اس کے حرکی اور آفاقی عناصر کو نئے عہد کے تقاضوں کی روشنی میں فکر و عمل سے ہم آہنگ دیکھنے کا نتیجہ ہے۔ اسی لیے اقبال جب اسلام کی بات کرتے ہیں تو وہ ایک مذہب کے اصول و عقائد کی بات نہیں رہتی۔ ہم گہرے روحانی تجربے اور مذہبی حسیت کی تشکیل نو بن جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کے فائوس میں مغرب و مشرق کے اتنے چراغوں کی لویں گردش کرتی نظر نہ آتیں۔ ان کا چراغ مشرقی خصوصاً اسلامی فکر کی روایت سے منور ہے، لیکن اس کے لیے انھوں نے روشن مغربی فکر سے بھی لیا ہے یہی ان کی فکر کی عصری معنویت کا راز ہے۔

میرے نزدیک اقبال کی فکر کے مطالعے میں بنیادی اہمیت ان کی کتاب "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" کو دینی چاہیے۔ "مابعد الطبیعیات علم" کو بعض فلاسفہ کے متعلق ان کی آرا کے حوالوں کے لیے ضمنی طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک ان کی شاعری کا سوال ہے، اس کی عظمت و اہمیت کا سوال ہے، اس کی عظمت و اہمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اس دشواری کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو شاعر کی مختلف مزاجی کیفیات کے

کی ہرگز داخلے اشخاص کو کھانا پر شعر سے مضبوط فلسفے کی تدوین کی کوشش میں سامنے آسکتی ہے۔  
 ان کی شاعری ان تصورات کا انکار نہ اظہار ہے۔ جو ان کی فلسفیانہ شری تحریروں میں زیادہ  
 وضاحت سے ملتے ہیں اس لیے ان کی شکر و شعر کی تفسیر کے لئے بنیادی وسیلہ ماننا پڑے گا۔  
 شعر کی توجہ و تاویل میں جو دشواری اس کے بنیویش آسکتی ہے اس کی ایک مثال پر اکتفا کرتا  
 چاہتا ہوں۔ زمان کے تصور کو اقبال کی فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زمان ان کے لیے  
 حقیقی ہے، فقال ہے، اخلق ہے، اور ان کے خیال میں حدیث قدسی لا تسبوا الدھون  
 کے مطابق خدا کے مترادف ہے۔ اب صرف ایک مصرع لیجئے

نہ ہے زمان نہ مکان، لا الہ الا اللہ

جب تک اقبال کا تصور زمان اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ پیش نظر نہ ہو، اس کی  
 تفسیر کی طرح سے ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اقبال زمان و مکان کے منکر ہیں اور صرف خدا کا  
 اثبات کرتے ہیں۔ زمان و مکان کا انکار ان تصوری فلسفوں میں ملتا ہے جن کے شاعر مغیر  
 میں افلاطون اور مشرق میں مشرک ہیں۔ دوسری تفسیر یہ ہو سکتی ہے کہ روایت کے مطابق کوئی  
 خدا نہیں، جو خدا کے حقیقی کے، اس لیے زمان و مکان کا انکار محض زمان و مکان کا الوہیت  
 کا درجہ دینے کا انکار ہے۔ یہ مفہوم ایک حد تک اقبال کی فکر سے قریب ہے لیکن "الاعتراف  
 انما سیء دوسرے قول الوقت سیف" کے مطابق نہیں جسے انھوں قبول کیا ہے۔ تیسری  
 تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ اقبال خدا کے واحد کے اثبات کے ساتھ زمان و مکان کی معدومیت  
 کا انکار کر رہے ہیں، ان سے یکسر منکر نہیں۔ یعنی زمان و مکان معدوم وجود نہیں رکھتے بلکہ اگر  
 میں تو خدا کے مومنوع ذہنی کی حیثیت سے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ موضوعی ہیں۔ اس مصرع کے  
 خلاف اقبال کے دوسرے مصرعے اور اشعار انہی تصورات کی تردید کے لیے استعمال کیے  
 جاسکتے ہیں۔ اس لیے صرف یہی کافی نہیں کہ اقبال کے ہر مصرعے کو اس کے شعری سیاق و سباق  
 میں رکھ کر لکھا جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہر مصرعے یا شعر یا نظم کا ان کے مجموعی فکری  
 سیاق و سباق میں رکھ کر سمجھیں۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے مخالف افلاطونی  
 ردیے اور مشرک کی تنقید کو سامنے رکھنا پڑے گا اور اس لیے پہلے مفہوم کو رد کرنا ہو گا۔

دوسرے اور تیسرے مفہیم کی تطبیق ہی سے ان کا صحیح تصور زمانہ سامنے آ سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال زمانہ کو خدا کی صفت تخلیق کا مظہر یا وسیلہ مانتے ہیں اور ساتھ ہی زمانہ کی محدودیت کو ترک کر کے اس کی موضوعیت و اضافیت پر زور دیتے ہیں۔ زمانہ کے اس تصور کی تشکیل میں انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کو سامنے رکھا ہے وہ افلاطون، اشکرار، کانٹ کی تنقید کرتے ہیں، برگساں، ایگزیڈنڈر، آئن اسٹائن، رامابج، عراقی، رومی، ابن خلدون، اور آردبند کے قریب نظر آتے ہیں۔ زمانہ کی حقیقت کا اعتراف تغیر و ارتقا کو حقیقی ملنے پر منتج ہوتا ہے یا دوسری جہت سے تغیر و ارتقا کو آفاقی قانون تسلیم کرنے سے خود بخود زمانہ کی واقعیت ثابت ہوتی ہے۔ تغیر کے مغربی جدید نظریات کے ساتھ اقبال ہمارا بدھ کے فلسفہ تغیر کو قبول کرتے ہیں۔ ارتقا کے تخلیقی فلسفے انھیں اسلامی مذہبی فکر سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ تغیر کے عمل کو خدا کی خالقیت اور انسان کی قوت تخلیق، عمل اور اختیار کے تصورات سے ربط دیا جائے تو ان کی فکر کے دوسرے پہلو، اور ان پہلوؤں پر مغرب و مشرق کے اور مختلف النوع اشارات نمایاں ہوتے ہیں۔ غرضیکہ ایک تصور سے کئی تصورات اور کئی فلسفوں کا سلسلہ ملتا اور رشتہ بھٹکتا ہے — محض شعرا اقبال سے ان تمام فکری سلسلوں کا سراغ لگانا بہت دشوار ہے۔ البتہ ان کے تمام تصورات کو ایک ٹکڑی کی شکل میں ترتیب دینے کے بعد ان کی شاعری کو سمجھنے اور اس کی قدر کا اندازہ لگانے میں آسانی ہوتی ہے۔ یہاں میں نے محض ایک مثال سے ان مختلف جہات و تصورات کی نشان دہی کی ہے جن کے انتراج سے اقبال کی فکر مشکل ہوئی ہے۔ اس تشکیل میں اساسی اہمیت اقبال کی فکر کے اسلامی عناصر ہی کو دینی پڑے گی۔ مغربی فکر کو وہ اسی حد تک قبول کرتے ہیں جہاں تک وہ اس بنیادی فکر سے ہم آہنگ ہے اور اس کی تشکیل نو کے کام آ سکتی ہے۔

عموماً فکر اقبال کے مشرقی رجحانوں کو اسلامی اور غیر اسلامی مآخذوں میں تفہیم کیا جاتا ہے۔ مثلاً غیر اسلامی مآخذوں میں گوتم بدھ کے تصور تغیر، رامابج کے، دویتا (ثنویت) بھگوت گیتا یا کرشن کے پیغام عمل خصوصاً نش کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح نانک سوامی رام تیرتھ پران کے اشعار، بھرتی ہری اور جہاں دوست (ہندوستانی مفکر) کے

دواں اور آرد بندو سے اُن کی فکر کی مائمتوں پر توجہ کی جاسکتی ہے۔ اسلامی مآخذوں میں قرآن و حدیث کے علاوہ جنید، مومناروم، البصیل، شہاب الدین مقتول، صاحب حکمت الاشراق، عراقی، غزالی، بھوری، منصور حق، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ سرسید اور جمال الدین افغانی کا خصوصیت سے ذکر رہا ہے۔ شاعروں میں بیدل، غالب اور حالی کے اثر کو اہمیت دی جاتی ہے۔ مخالفانہ تنقید کے ذیل میں ابن عربی اور حافظ کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ سب مثبت اور منفی اثرات اپنی جگہ اہم ہیں۔ ان کی تفصیلات میں گئے بغیر یہاں صرف یہ عرض کروں گا کہ ان تمام مآخذوں، دائرات کو ملحدہ و ملحدہ دیکھنے کے بجائے اقبال کی اس کوشش کے تناظر میں سمجھا جائے جسے وہ اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل نو کا نام دیتے ہیں، تو اقبال کے ان تمام مشرقی سرچشموں کے حقیقی رشتے کو سمجھنے میں زیادہ مدد مل سکتی ہے۔

اقبال اسلام کو نئے سائنسی اور صنعتی دور کے تقاضوں کے مطابق از سر نو فکر و عمل کا سرچشمہ بنانا چاہتے تھے۔ ایک طرف اُن کے پیش نظر مغرب کی طرف سے آئی ہوئی وہ روشنی تھی جو علم و خبر کا مبداء تھی اور جس سے چشم پوشی کو وہ کوتاہی نظر سمجھتے تھے۔ دوسری طرف اس روشنی کے جلو میں وہ اندھیرا بھی دکھا جسے وہ مادیت اور الحاد، اخلاقی اقدار کے زوال اور روحانیت کی موت سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ اسلام کو جدید مغربی علوم سے بہرہ ور اور مغرب کی عملی قوتوں سے بار آور دیکھنا چاہتے تھے، دوسری طرف ان خطرات و امراض کا ازالہ بھی کرنا چاہتے تھے جن سے خود مغربی تہذیب دوچار تھی، اور ہے۔ اسلام کی حیات نو اُن کے نزدیک مشرق کی ذہنی، معاشی اور سیاسی آزادی کے لیے لازمی تھی۔ اُن کی بصیرت ہمارے چشموں کو اُبلتا اور گراں نصاب جینیوں کو سنبھلتا بھی دیکھ رہی تھی اور شیخ و برہمن کو معبدوں کی چوکھٹ پر خوابیدہ بھی پارہی تھی۔ وہ مغرب کے مخالف نہیں تھے بلکہ مغرب کے نظام استحصال کے خلاف مزور تھے جو عروقِ مردہ مشرق سے اپنے نہیالوں کے لئے شرابِ حیات کشید کر رہا تھا۔ فرنگ کے غلاف اُن کی بغاوت ہندوستان اور مشرق کی جہد آزادی میں جو دکھ پوری قوت سے شرکت کا اظہار تھی، اور فرنگی شعراء و فلاسفہ سے ان کی عقیدت اور ذہنی قربت مغرب کے اُس تہذیبی ورثے سے اُن کی وابستگی کا وسیلہ

جسے وہ انسانی آفاقی ورثہ مانتے تھے — یہ تضادات و تناقضات نہیں مانتے۔  
 عامل کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو بظاہر ایسا نظر آئے گا۔ لیکن اگر ان کی فکری تشکیل  
 کے لایکے کو سامنے رکھا جائے تو ان تمام عناصر کو ایک فکری وحدت میں تحلیل کرنا ممکن ہے۔  
 ’تفکیک نو‘ کا آغاز علمیاتی مسئلے سے ہوتا ہے۔ اقبال عقل کی حدود کا جائزہ لینے

کے بعد ایک اور ذریعہ علم پر زور دیتے ہیں، یہ مذہبی تجربہ ہے جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں  
 مگر اس کے وسیع تر مفہیم کی تحدید کر کے۔ اس کا دوسرا نام ’عشق‘ ہے جو اس کے بیشتر مفہیم  
 کو سمیٹ لیتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ برگساں کی تقلید میں عقل کے برخلاف بعض وجدان پر  
 زور اقبال کے مذہبی تجربے کے ساتھ پورا انصاف نہیں۔ شاعری میں اقبال نے وجدان کی  
 بجائے عشق کی اصطلاح عقل کے مقابل کثرت سے استعمال کی ہے۔ عشق صوفیہ کے نزدیک  
 ایک وسیلہ علم بھی ہے، وسیلہ قربت حق بھی، اور آلہ جمال بھی، تخلیق کا سرچشمہ بھی ہے اور  
 اختیار کا منظر بھی۔ اقبال جہاں وجدان کے مفہوم کو پوری طرح برگساں کے فلسفے تک محدود  
 نہیں کرتے، وہیں وہ غزالی سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ غزالی پر ان کو یہ اعتراض ہے کہ  
 غزالی نے عقلیت کی محدودیت سے تو آگاہ کیا، مگر اس کے عملی ثمرات کو نظر انداز کیا  
 اور مذہبی تجربے کی اُس وحدت کو نہ دیکھ سکے جس میں عقل وجدان ہی کا تجربہ ہے۔ یہ اعتراض  
 بجا نہیں کیونکہ غزالی اپنے ہمتم باشان فکری کارنامے کے باوجود اسلام میں عقلیت اور  
 سائنس کے زوال کا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ اقبال عقلیت اور سائنس کو ترک کرنے  
 کے حق میں نہیں کیونکہ قرآن بار بار عقل کو اکساتا اور نظر کو دعوت دیتا ہے۔ اقبال اپنے  
 مخالف عقلیت میلان کے باوجود تصوف کے مخالف عقل رویے کی تنقید کرتے ہیں۔  
 اقبال کی شاعری کو بہت باریک بینی سے پڑھا جائے تو عقل کی طرف اُن کے مثبت رویے  
 کے کچھ مدغم نقوش مل سکتے ہیں لیکن پورا جادہ اُن کی نشری تحریروں ہی سے روشن ہوتا ہے۔  
 اقبال مذہبی تجربے سے عقل کو خارج نہیں کرتے۔ وہ جیس کے ساتھ اس تجربے کے  
 مفید مقصد (PRAGMATIC) پہلوؤں کو بھی دیکھتے ہیں اور نرائی کی عقلی نفسی  
 سے بھی مدد دیتے ہیں — جس طرح انھوں نے مغرب کی عقلیت محض کو رد کیا اُسی

طرح وہ مشرق کی محوِ اُحد تصوف کی خصوصاً اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اسلام تعلیمات میں مغیر عقلیت و عملیت کی روح کو سُلا دیا۔ اقبال کے نزدیک حقیقی وسیلہ علم وہ ہے جس میں وجدان عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ مذہبی تجربہ عقل سے بالاتر ہے مگر عقل کا مخالف نہیں۔ اقبال کی تشکیل نو بنیادی طور پر عقل پسند فکر کی زائیدہ ہے مخالف عقائد نہیں ہے۔ اقبال کے خوشہ چینوں اور تنگ نظر شارحوں کی کم بینی ہے جنہوں نے اقبال کے نظام کے مغز کو چھوڑ دیا اور استخوان سے عقل شکنی کے جذبات مشتعل کرنے کا کام لیتے رہے اور مسلمانوں کو عقلی علوم و عقلیت سے دور کرتے رہے۔ اقبال اسلام کو جدید رنگ میں ایک ایسا عقلی نظام دینا چاہتے تھے جو سائنسی نظریات و تصورات سے بقدر ضرورت استفادہ کر سکے۔ وہ ملائیت اور اَدعائیت کے ہم توازن نہیں تھے جس نے انہیں اپنا حلیف بنالیا۔ یہ حادثہ برصغیر کی اسلامی فکر میں مردہ بدست زندہ کے بجائے زندہ بدست مردہ کی عبرت ناک مثال ہے۔

اقبال عقلیت کے حدود سے آگاہ تھے، اسی لیے انہوں نے شاہ ولی اللہ اور سرسید کی بھی تنقید کی ہے۔ سرسید اور شبلی جس عقلیت کو زندہ کرنا چاہتے تھے وہ قرونِ وسطیٰ کی مشکلانہ عقلیت تھی اقبال کے سامنے عیسائی، اسلامی اور یورپنی فلسفہ کی پوری داستان تھی۔ اس عقلیت کی لا حاصلی کو انہوں نے کانٹ کی تنقید عقل محض کے ساتھ دیکھا اور سمجھا کھٹا۔ اس لیے وہ سرسید کی طرح ذاتِ باری کے وجود کی منطقی دلیلوں پر تکیہ نہیں کرتے۔ اقبال نے خود بھی تشکیلِ لہ کے دوسرے باب کے آغاز میں ان دلیلوں کی کمزوری دکھائی ہے اور ساتھ ہی خدا کے اسلامی نظریہ سے بحث کی ہے۔ اسلام کا خدائے فلسفیوں کا مابعد الطبیعیاتی تصور یا علت العلل نہیں، زندہ اور حقیقی وجود ہے جسے منطقی عقل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مگر وہ وجودی مذہبی تجربے سے جانا اور پایا جاسکتا ہے۔ اقبال کو احساس تھا کہ نوازشناسی کی اساس مشکلانہ عقلیت پر نہیں، بلکہ مذہبی تجربے کی گہرائی اور وسعت پر ہے۔ وہ سرسید کی اصلاحی تحریک، ان کی عقل پسندی، سائنس دوستی سے متاثر ہوئے لیکن انہوں نے سرسید کی عقلیت کے حدود کا صحیح اندازہ کیا، اسی لیے اس کی



توسیع دوسری جہت میں کی۔ یہ جہت عقل و عشق کے امتزاج سے عبارت ہے۔ کائنات کے اس لیے قائل ہیں کہ اس نے عقل کو منہدم نہیں کیا بلکہ اسے اپنی تصویریت میں عقلی تجربے تک رسائی کا ذیہ بنایا۔ یہ کام نہ غزالی کر سکے، نہ شاہ ولی اللہ نہ سرسید اسی لیے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان میں سے کوئی اسلامی مذہبی فکر کی تشکیل نو کے عظیم امکان کام سے صبح معنوں میں عہدہ برآ نہ ہو سکا۔

مذہبی تجربے کے ذیل میں اقبال نے زمان سے بحث کی ہے۔ یہاں اس بحث کی نئی تلاش نہیں کہ اقبال کے یہاں زروائیت یا غیر اسلامی تصورات زمان کس حد تک دلائلے یا کس حد تک اقبال کا یہ تصور اسلام کے دائرے سے باہر ہے۔ اقبال پر غیبی اثرات ہیں، ان سے انکار صحیح نہیں۔ لیکن میں اس طرح کی بحث کو لا حاصل سمجھتا ہوں۔ اس کی تحقیقی اور علمی اہمیت تو تسلیم کی جاسکتی ہے مگر ان موٹنگائیوں میں اقبال کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ قرآن نے زمان و مکان کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی لیے اقبال ان اسلامی اور غیر اسلامی نظریات کو رد کرتے ہیں جو زمان و مکان کا انکار کر کے کائنات، مادے اور غیر خدا کے وجود کی نفی کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وحدت الوجود کی تفسیر اور وحدت الشہود سے اثر پذیر ہیں اقبال اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ ابن عربی اور ان کے ہم فرائد کائنات کو خدا کا عین تو مانتے ہیں، مگر اس کی واقعیت کے منکر نہیں، اور وحدت الشہود کائنات کی غیریت کو ماننے کے باوجود بالآخر اسے "ظن" یا "شکر" کی اصطلاح میں "مایا" قرار دے دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر وحدت الوجود میں کچھ عناصر غیر اسلامی ہیں تو وحدت الشہود بھی قرآنی تصور کائنات کے مطابق نہیں۔ اقبال نے زمان و مکان دونوں کا اثبات کیا ہے اور قرآن سے بکثرت حوالے دے کر اپنے نقطہ نظر کو تقویت پہنچائی ہے۔ انھوں نے اشاعرہ کے نظریہ جوہریت (ATOMISM) کی تنقید کی ہے کیونکہ اس نظریے کے مطابق زمان و مکان کا مجموعہ ہے اور مکان نقاط کا۔ اس طرح وہ مسلسل نہیں۔ اقبال زمان کو مسلسل اور ناقابل تقسیم مانتے ہیں اور ان کی خالص ریاضیاتی تقسیم نظری ہے حقیقی نہیں۔ کائنات اور خدا کو دورانِ خالص یا زمانِ حقیقی کی رسالت ہی

سے سمجھا جاسکتا ہے۔ وجدان یا حشر اس زمان کے عرفان، بلکہ اس کے عمل تخلیق میں انسانی شرکت کا وسیلہ ہے۔ عقل اسے نہ سمجھ سکتی ہے نہ اس کے عمل میں شریک ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا کردار تحلیل ہے ترکیبی نہیں۔ اقبال کے اس تصور اور پرگنساں کے تصور میں گہری مماثلتیں ہیں۔ دونوں بیسویں صدی کے تغیر پذیر عہد میں سانس لے رہے تھے۔ افلاطونی روایت فکر ثبات کو حقیقت مانتی چلی آئی تھی اسی روایت سے اسلامی مفکرین نے خوشہ چینی کی تھی۔ اقبال ثبات کو فریب نظر سمجھے تھے اور تغیر کا اثبات کرتے ہیں۔ بیسویں صدی کے تمام فلسفے تغیر کی اصلیت اور زمان کی واقعیت کے ساتھ عمل، انسانی اختیار اور خلاق کو تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال اپنے عہد سے باخبر اور تغیر و تخلیق، انسانی عمل و اختیار کے عظیم ا نشان نگر اور عملی نتائج سے متاثر تھے۔ وہ انسانی تخلیق و عظمت کے قصیدہ خواں ہیں اور شعری چھوٹ کا پہلا لے کر انسان کو خدا کے مقابل کھڑا کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ زمان کے فعال اور خلاق تصور کے ذریعہ وہ اسلامی فکر کو ایک حرکی، فعالی، تخلیقی قوت بنانا چاہتے تھے۔ عراقی کے یہاں زمان کی اضافیت اور موضوعیت کا جو تصور ملتا ہے اُسے انھوں نے آئین اسٹائن کے نظریات کی روشنی میں قبول کیا کیونکہ یہاں انھیں اسلامی فکر کی سطح پر اس جہت میں ایک طرح کی سائنسی پیش بینی و پیش قدمی نظر آئی۔ زمان کے اس تصور کی اہمیت اقبال کے فلسفے کے عملی مضمرات میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اُن کا یہ تصور مجرد و نگر نہیں بلکہ اُن کے عہد کے تقاضوں سے مربوط اور ان کے مقصد کے حصول کا وسیلہ ہے۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تصور زمان سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اسی سے عشق، وجدان، خدا اور انسان کے تصورات منسلک ہیں کسی اور مسلم مفکر نے زمان کو یہ اہمیت نہیں دی تھی۔ اقبال پہلے مسلم فلسفی ہیں جنھوں نے اس تصور کی اہمیت اور اس کے عملی مضمرات کو سمجھا۔ یہاں وہ مشرق سے زیادہ مغرب کے زیر اثر ہیں مگر وہ اپنی تاویلات میں اسلامی فکر کے بنیادی سرچشمے قرآن اور حدیث سے دالستہ انحراف نہیں کرتے۔

اقبال کے یہاں دوسرا اہم تصور خودی ہے۔ وہ وحدت الوجود کو اسی لیے رد کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ فنا کے خودی کی تلقین ہے۔ مولانا روم سے اس لئے متاثر ہیں کہ

ان کے یہاں انھیں بقائے خودی کے اثبات کا جواز ملتا ہے۔ اولین صوفیا میں وہ جلیل القدر  
 سے متاثر ہیں کیونکہ انھوں نے بایزید کے وحدت الوجودی تصور فنا کے مقابل شریعت کو ملحوظ  
 رکھتے ہوئے بقا پر زور دیا۔ بایزید اصحاب شکر میں سے ہیں جو صحو کو حجاب سمجھتے ہیں اور فنا  
 کو وسیلہ وصل بالحق۔ جنید شکر کے مخالف اور صحو کے قائل ہیں۔ قرآن سے اپنے حق میں دلیل  
 دیتے ہیں کہ بعد عبادت کی انتہا پر بھی غیر موجود یا معدوم نہیں ہوتا۔ جس مقام کو فنا کہا جاتا ہے  
 وہ دراصل بقا ہے۔ اس منزل تک بعد ابتلا سے گذر کر پہنچتا ہے۔ جنید نے علاج کو  
 اپنے حلقہ ارادت میں لینے سے انکار کر دیا تھا۔ علاج نے کہا تھا کہ اگر شکر حجاب ہے تو  
 صحو بھی حجاب ہے۔ ہجویری جنید کی تقلید میں صحو اور بقا کے قائل ہیں۔ اقبال نے بقا کے  
 اسی تصور سے خودی کا تصور لیا۔ انھیں بقا کا یہی تصور زیادہ وضاحت اور اصرار کے ساتھ  
 شیخ محمد کے یہاں ملا۔ لیکن جنید ہوں یا شیخ محمد وہ مقام فنا کا یکسر انکار نہیں کر لے،  
 البتہ فرق بعد الجمع یعنی عرفان بقا کو اس سے اعلیٰ مقام مانتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک  
 کائنات ایک نفس مطلق اور بہت سے محدود نفوس پر مشتمل ہے۔ انسان کا انتہا اپنے نفس  
 یا خودی کو ترقی دینا ہے، فنا کرنا نہیں۔ اس سلسلے میں انھیں شیخ الاشراق کے فلسفے سے  
 بھی تائیدی تصورات ملے۔ شیخ الاشراق یہ مانتے ہیں کہ اشیا کے وجود کی اصل تصورات  
 یا کلیات یعنی اعیان نہیں بلکہ ہر شے وجود بالذات ہے۔ ذات شے اس کی اپنی ہے، ماخوذ و  
 مستفاد نہیں۔ شیخ الاشراق کلیات کو اصل اشیا نہ مان کر پوری افلاطونی ارسطاطالیسی اور  
 اسلامی فکری روایت کی تردید کرتے ہیں۔ اقبال ان سے اس معاملے میں بھی متفق ہیں اور نفس  
 کے مستقل وجود کا مفہوم وجود کے معاملے میں بھی۔ عبدالکریم الجیلی کے یہاں انسانی نفس کا آدھا  
 حقیقی اور آدھا مجسم ملتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن الجیلی کے انسانِ کامل کا دوسرا نام ہے،  
 دونوں کے نزدیک پیغمبر اسلام ہی انسانِ کامل کا مثالی نمونہ ہیں اور تمام مذہب و تجربہ مذہبی  
 کا سرچشمہ ج

بمصطفیٰ برساں خویش کہ دیں ہمہ اوست

شیخ الاشراق اور الجیلی کے نظریات سے "مابعد الطبعیات عم" میں اقبال

نے تفصیل بحث کی ہے ۔

خودی اور بقا کے تصورات کی بنا پر ہی اقبال شیخ احمد سرہندی سے متاثر ہوئے کیونکہ ان کے یہاں عینیت و غیریت ، فنا و بقا کے متصوفانہ مباحث کا پنچوڑ ملتا ہے۔ اقبال کے خیال میں حق و خلق کی عینیت فنا کے تصور تک لے جاتی ہے، اس لیے مسلمانوں کے توانے عمل کو مضحل کرتی ہے۔ برخلاف اس کے غیریت کا نظریہ بقا تک پہنچتا ہے اور عمل و ارتقا کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ اقبال کے سامنے اپنے زمانے کے تقاضے تھے، وہ مسلمانوں کو فعال و رتنی پذیر، خلاق و با اختیار دیکھنا چاہتے تھے اسی لیے انھوں نے اُن مفکرین کا اثر قبول کیا جو خودی اور بقا کے تصورات کے مؤید تھے۔ اقبال نے بعد کے زمانے کے تصور ملاج کے نعرہ 'انا الحق' کی تاویل اپنے نظریہ خودی کے مطابق یوں کی کہ خودی ہی حق ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انفرادی مفکرین یا نظام ہائے فلسفہ سے زیادہ اہمیت اُن تصورات کو دیتے تھے جو اُن کے نظام فکر کے مطابق ڈھالے جاسکیں۔

انسانی اختیار اور زور اور اس کے تصورات پر اقبال کے فلسفہ شعر میں جو زور ہے وہ مسلمانوں اور مشرق خصوصاً ہندوستان کی سیاسی اور معاشی غلامی کا فطری ردِ عمل تھا۔ اقبال نے آزادی کی سیاسی جدوجہد کو اپنے فلسفے سے نظریاتی اور اسلامی بنیاد فراہم کی۔ اسلامی ثقافت کی روح سے بحث کرتے ہوئے وہ ان تصورات ہی پر زور دیتے ہیں اور اسلام کے معاشرتی ڈھانچے میں حرکت و ارتقا کو اصل الاصول کے طور پر کارآزمایکھنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جن سے اسلامی دنیا ہی نہیں ساری انسانیت آج بھی دوچار ہے۔ اس جگہ نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش کہ ان تمام مشرقی اور اسلامی تصورات کی جزئیات سے بحث کی جائے جنہیں اقبال نے رد یا قبول کیا ہے اس کے بجائے اس پر ایک سرسری نظر ڈالنے پر اکتفا کرنا ہو گا۔

۱۔ اقبال کی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرآن ہے، اس کو معیار مان کر وہ نظریات کو قبول یا رد کرتے ہیں۔

۲۔ قرآنی آیات کے حوالوں سے وہ عمل، فکر، بقا، اختیار اور انسانی عظمت کے

۱۔ اُن پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جنہیں وہ ملت اسلامیہ کے افراد میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔  
۲۔ اقبال نے مشرقی فکر کے ایک طرفہ پن کو مغرب کی دنیویت و عملیت سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔

۳۔ اقبال نے زمان اور تغیر کا جو تصور پیش کیا وہ بڑی حد تک ہمارے عہد کی تیز رفتار تبدیلیوں سے متاثر تھا۔ اور اس کے فعال و حرکی کردار سے مسلمانوں کو ہم آہنگ کرنے کا وسیلہ بن سکتا ہے۔

۵۔ اقبال نے مشرق میں اپنی فکر کے سرچشموں کو صرف اسلام تک محدود نہیں رکھا بلکہ غیر اسلامی ایرانی اور ہندی مفکرین سے بھی فیضان حاصل کیا۔

۶۔ اقبال کو اپنی برہمن زادگی پر ناز نہیں۔ اُن کی فکر میں آریائی اور ہندوستانی تہذیب کی روح بھی کارفرما ہے۔ وہ نقاد جو اُن کی اسلامیت کو ہندوستانیت کے مغایر سمجھتے ہیں۔ دانستہ یا نادانستہ ان کی فکر میں آریائی ذہن کی زیریں لہر کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہندوستان اسلامی فکر کے عطر سے ہم آئیں ہو کر اُن کے بنیادی تصورات کو آفاقیت سے روشناس کرتی ہے۔

۷۔ تصوف کی طرف اقبال کا رویہ اُن کے عملی اور مفید مقصد فلسفے سے متعین ہوتا ہے

اس لیے وہ اُس میں سے صرف اپنے کام کے عناصر حین لیتے ہیں اور بقیہ کو رد کر دیتے ہیں۔

۸۔ اقبال کے سامنے ایک لائحہ عمل تھا، اُس کی روشنی میں انھوں نے قدیم فلسفوں اور جدید تصورات کو پرکھا اور اپنایا۔

ان چند نتائج کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کی فکر کے کئی عناصر جو اگرچہ اسلامی لباس میں ہیں، مگر عصری اور آفاقی صداقت رکھتے ہیں۔ اُن کے بعض تصورات مثلاً تغیر، زمان، خودی، عشق، فقر، انسانِ کامل ہمارے عہد کے ابعاد الطبعیاتی، علمیاتی اور اخلاقیاتی مسائل کا ایسا حل پیش کرتے ہیں جنہیں اختلاف عقائد و مسلک کے باوجود اہمیت دی جانی چاہیے۔ اقبال نے خدا اور بندے کی غیریت پر زور دیا لیکن انھوں نے زمان و مکان، روح و مادہ، عقل و مادہ، عقل و موضوع و معروض، تصوف اور

شریعت کی ثنویت کو ختم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح خانہ بند فکر کو وحدت آشنا کیا۔ یہ وحدت تجربے کی سطح پر وجودی تجربے کا حصہ بن جاتی ہے اور سیاسی سماجی دائرہ کار میں یہ ثنویت کو رنج کرنے کا مقصد فکر و عمل کی وحدت پر زور دیتا ہے۔ کی فلسفیانہ فکر کے یہ ایسے اجزاء ہیں جو جدید تر فلسفوں سے مماثلت و مناسبت رکھتے اور انہیں ہمارے دور کے لیے، خصوصاً اسلامی فکر کی تشکیل نو کی عصری ضرورت کے نامی اور ہم سے متعلق (RELEVANT) بناتے ہیں۔ اقبال سے صد فی صد اتفاق کرنا ضروری نہیں لیکن وہ مشرقی روایت کے تناظر میں ہمارے عہد کے عوامل و عناصر کو یکے کے لیے آج بھی معاون ہو سکتے ہیں، اس لیے بھی کہ وہ مشرق سے بیزار نہیں اور مغرب سے حذر نہیں کرتے۔

اقبال کے انکار سے فیضان پانے والوں کا سلسلہ طویل ہے۔ تنگ نظر طاقتیں اُن کی تنقید مغرب کو جدید علوم کے خلاف استعمال کیا، علیحدگی پسندی کے مسلمان مبلغین نے انہیں دو قومی نظریے اور تصور پاکستان کے خالق کی حیثیت سے ابھارا، رضا کار کا حیدر آباد، اقبال کے کلام کو مذہبی تقدس کے پردے میں مخصوص سیاسی تصورات، جہ کے نعروں اور مذہبی عصیت کے لئے استعمال کرتا رہا۔ اچھا پسند تحریکوں نے ماضی سے اقبال کے رومانی لگاؤ کو تجدید و احیائیت، عصر حاضر سے بیزاری اور انقلابی سیاسی معاشی تصورات کی تردید کا سرچشمہ بنالیا۔ اقبال نے مطالعہ قرآن کے ادارے کی ننگا کے لیے مولانا ابوالاعلیٰ کی سفارش کی تھی، یہ سفارش جماعت اسلامی کی خلافتِ الہیہ بازیافت کے تصور کا جواز مان لی گئی۔ دوسری طرف قوم پرستوں نے اقبال کی حب الوطنی اور حریت پسندی پر زور دیا۔ ترقی پسندوں نے اقبال کی اشتراکیت پسندی کو اپنی پسندیدہ تباہی پھائی۔ جدید تر ادبی میلانات کے کچھ نمایندوں نے مغرب ان کی تنقید کو صنعتی معاشرے میں انسان کی تنہائی، آزادی کے زوال اور اخلاقی اقدار کے بحران پر زور دینے کے لیے چن لیا۔ اقبال کے یہاں مختلف فکری دھارے ہیں، لیکن اگر ان کی فکر کو من حیث النکل نہ دیکھا جائے، بلکہ اُس کے اجزائے کو الگ الگ

کل مان لیا جائے تو اقبال کی ایسی کئی ایک مرضی تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے شاہین کے تصور، اصولی پیران کی نظم اور ایسے ہی چند متفرق شعرا کو لے کر اقبال کو فاشست بھی کہا گیا ہے اور لطیف یہ ہے کہ اقبال پر چڑھتے دہے کے چند ناپختہ اشتراکی نوجوانوں کے اس اعتراض کو آج آٹھویں دہے میں سن رسیدہ احیاء پرست غیر مسلم سیاسی قائدین اور ادبا اپنے مقصد کے موافق پا کر دہراتے نہیں تھکتے۔

قوم اور قوم پرستی کے مسئلے پر اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث میں مولانا مدنی نے بجا طور پر اقبال کو اس طرف توجہ دلائی تھی کہ وہ قوم بلحاظ جغرافیائی اور علاقائی وحدت اور ملت بحیثیت مذہبی وحدت کے فرق کو اسلامی بین الاقوامیت کی رو میں نظر انداز کر رہے تھے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال اپنے مخصوص تصورات اور افتاد طبع کی بنا پر مغرب کی بعض ایسی شخصیتوں سے متاثر ہوئے جن کا سیاسی مسلک اور نظریاتی موقف یکسر غلط تھا۔ یہ بھی درست ہے کہ وہ اشتراکی تصورات سے اس حد تک متاثر تھے کہ وہ اشتراکیت کو 'مشرف بہ اسلام' کرنے ہی میں مسلمانوں کے مستقبل کی نجات کا خواب دیکھ رہے تھے۔ یہ بھی غلط نہیں کہ ان کی بعض تحریروں اور بیانات سے تصویرات ان کو تقویت ملی۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ مسلم لیگ کے صدر رہے۔ ان تمام پہلوؤں کو اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ اقبال نہ مذہبی مجدد تھے نہ سیاسی نظریہ ساز نہ عملی رہنما، بلکہ وہ بنیادی طور پر شاعر اور مفکر تھے تو ان بظاہر متناقض اجزائے فکر کو مجموعی فکر اقبال سے ان کے صحیح موقف کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ احیائیت کا اعتراض بیشتر قوم پرست رہنماؤں پر بھی اتنا ہی صادق آتا ہے جتنا اقبال پر، آرد بند وہی نہیں ٹیگور تک پر ہندو تصوف کی فکر کا اثر اتنا ہی گہرا ہے جتنا اقبال پر اسلامی فکر کا۔ اس طرح ہمارا گاندھی سے آرد بند و تک مختلف سطحوں کے قائدین و مفکرین مغرب کی صنعتیت زدہ، مادیت گزیدہ تہذیب کے خلاف مشرق کی روحانیت ہی کے حلیف نہیں، بلکہ کبھی کبھی اس کی پساندگی کے بھی ذکیل نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی آج مسئلہ کی بین الاقوامی صورت حال، انکری میلانات، ملکی حالات اور ادبی علمی تصورات کے لیے مدنی صریحاً معنی نہیں۔ اقبال کیا کسی کبھی ہم مدنی صریحاً

قبول نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تخلیقی عمل اور ارتقا پذیر ذہن خود اپنے آپ کو بھی جزواً جزواً رد کرتا رہتا ہے۔ لیکن جس طرح اپنے آپ کو رد کرتے رہنے کے باوجود ہم اپنے تخلیقی عمل اور شخصیت کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسی سے ہمارا وجود جارت ہے اسی طرح اقبال بھی ہمارے ساتھ ہیں۔ وہ ہمارا ماضی ہیں اس لیے کہ ان کے افکار میں پورے مشرقی اور اسلامی فلسفے کا بخور بھی ملتا ہے اور ہندوستان کی تحریک آزادی کا عطر بھی۔ لیکن اقبال ہمارے حال کا بھی جزو ہیں کیونکہ ان کے فلسفے کی مشرقیت نے ہمیں مغرب کو سمجھنا اور اس کے ضروری عناصر کو قبول کرنا بھی سکھایا ہے۔ ہم اس بصیرت سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہم مشرق و مغرب کو انہی کی نظر سے دیکھیں۔ لیکن ان کی نظر کو ہم اپنے نظریوں کی رہنما روشنی کے طور پر آج بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ رہنما روشنی کام نہ دے، وہاں اور روشنیاں کام میں لائی جاسکتی ہیں۔ اقبال کا سب سے بڑا فکری کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مشرق کی روح کی بازیافت کی اور اسے عہد حاضر کے تقاضوں کا لباس پہنایا۔ آج اگر یہ تقاضوں نہیں رہی تو اس میں قطع و برید ہو سکتی ہے لیکن اسے اتار پھینکنا اپنے ماضی اور اپنی روایت سے نا اگہی قرار پائے گا۔

خط و کتابت کرتے وقت خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں



ایک ضروری گذارش۔۔

ہمیں افسوس ہے کہ مجبور لوگوں اور ناگزیر حالات کی وجہ سے یہ پرچہ قدرے  
خیر سے شایع ہو رہا ہے۔ اور اس کے صفحات بھی کچھ کم ہیں۔ اس کی تلافی ہم  
شاء اللہ آئندہ شمارہ میں کر دیں گے۔

# ندوة العلماء: ایک دینی و تعلیمی تحریک

(۳)

(سلسلہ شماره جولائی ۱۹۷۵ء)

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

اس صلح و صفائی کے بعد ندوة العلماء کا چودہواں جلسہ ۳۰ مئی ۱۹۷۵ء مطابق ۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۳ھ کو لکھنؤ میں دارالعلوم ندوة العلماء کی جدید عمارت میں منعقد ہوا جس کی صدارت شاہ سلیمان پھلواری نے فرمائی، پہلا جلسہ سہ ماہیہ کو سمہ پہر میں ہوا جس میں ناظم ندوة العلماء کی رپورٹ اور چند دیگر تجاویز کے بعد مولانا غلام محمد ہوشیار پوری۔ علامہ شبلی کی وفات پر حسب ذیل تجویز تعزیت پیش کی جو بالاتفاق منظور ہوئی:

”یہ جلسہ جناب شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی مرحوم کی وفات پر دلی حزن و ملال ظاہر کر کے اعتراف کرتا ہے کہ ممدوح نے عرصہ دراز تک بڑے ایثار کے ساتھ افراض ندوة العلماء کی کامیابی کے واسطے بیش بہا خدمات انجام دیں، ان کے لئے دمائے مغفرت اودان کے پس ماندگان کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتا ہے۔“

اس تجربہ کو پیش کرتے ہوئے انھوں نے ایک نکتہ آئینہ تقریر کی جس میں طور طریقہ اخلاقی کو ذرا عقیدت پیش کرتے ہوئے ان کے ذوق علمی، خدمت فی اور ایثار نفس کی متعدد مثالیں پیش کیں۔

۴ اپریل کو دھرم پور جلسہ ہوا جس میں علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء) نے ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد پر بڑی پر مغز و پراثر تقریر فرمائی، آپ نے فرمایا کہ: حضرات! دارالعلوم کی ضرورت اور اس کے فوائد پر ایک مبسوط تقریر ندوہ کے ہر سالانہ جلسہ کا ایک جزو رہی ہے اس اجلاس سے پہلے ہر جلسہ میں جن بزرگوں نے اس موضوع پر تقریریں کیں وہ مکمل، واقعات خواہراود جامعیت میں یقیناً بے نظیر تھیں لیکن یہ پہلا موقع ہے کہ خود دارالعلوم کی آغوش کا پروردہ آج اپنی ضرورت کا آپ اعلان کرتا ہوں۔۔۔۔۔۔ لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ بچاؤ کہ اس کے بغیر کسب و تحصیل محال ہے، پاؤں بچاؤ کہ بے پاؤں میدان میں لگا پڑنا ممکن ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ سینہ بچاؤ کہ اس میں دل ہے جو زندگی کا گھر ہے۔ قومیت اسلامیہ کا دل کیا ہے؟ مذہب ہے! تمام دنیا کی قوموں میں مذہب قومیت سے ہے لیکن مسلمانوں میں قومیت مذہب سے ہے۔ اگر یہ شیرازہ بھگرا تو قومیت اسلامیہ کے اوراق خزاں دیدہ ایک ایک کر کے جھڑ جائیں گے۔“

علامہ کے لئے عصر حاضر کے تقاضوں اور حالات حاضرہ سے واقفیت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ،

”کیا ایسے علماء اسلام کو رہبری کر سکتے ہیں جو فقہ و معقولات کے سوا دنیا اور اس کے تمام شعبوں سے قطعاً بے خبر اور فاضل ہوں، جو تمدن کا صحیح فہم نہ دے جانتے ہوں، جو اخلاق کا کوئی نمونہ نہ رکھتے ہوں، جو ذوق علم و فہم نہ رکھتے ہوں، جو مقتضیات حال سے واقف ہوں، جو سیاسیات کا

مجلس کشائی سے عاجز ہوں۔۔۔۔۔

”سچ علماء قوم میں کوئی پایہ نہیں رکھتے، ان کے لئے عزت کا کوئی وسیع نہیں ہے، ان کی آواز کو ملک میں کوئی سماعت حاصل نہیں ہے حالانکہ یہ وہی گروہ ہے جس کا مسند فقر تخت شاہی کے ہم پایہ تھا، جس کا دلق پارینہ قبائے ناز و غرور سے ممتاز تھا، جس کی آواز کے سامنے ملک کی ہر آواز پست تھی۔۔۔

حضرات! اگر ہماری قوم میں ایسے علماء پیدا ہوں جو مذہبی علوم کی دانت اور مہارت کے ساتھ ساتھ تمام جدید علوم میں بھی عام افراد تعلیم کے ہم پایہ ہوں تو کوئی سبب نہیں ہے کہ وہ قوم میں عزت کے لائق نہ ہوں اور وہ ملک کا سب سے بہتر طبقہ نہ ہوں۔ یہ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ ہماری جہالت و کمزوری خود ہمارے عظمت و وقار کو کھو رہی ہے۔“

اس کے بعد مولانا ناظر حسن نے تکمیل دارالعلوم اور تعمیر دارالاقامہ کی تجویز پیش کی جو مولانا مسعود علی ندوی کی تائیدی تقریر کے بعد منظور ہوئی۔ بعد ازاں نواب سید محمد علی حسن خاں (م ۱۹۳۶ء) نے یہ تجویز پیش کی کہ علامہ شبلی نعمانی کی ایک یادگار احاطہ دارالعلوم میں قائم کی جائے جس کی بہترین شکل یہ ہوگی کہ ایک عمارت کتب خانہ کے لئے تعمیر کی جائے اور اس کے واسطے ملک سے خاص طور پر اعانت کی درخواست کی جائے۔ یہ تجویز بھی متفقہ طور پر منظور ہوئی اور اگرچہ کتب خانہ کی جدید عمارت سنہ ز تعمیر نہیں ہو سکی ہے تاہم خوشی کی بات یہ ہے کہ ندوہ کے ارباب حل و عقد اس کے لئے کوشاں و سرگرداں ہیں اور امید ہے کہ یہ تجویز جلد ہی عملی جامہ اختیار کرے گی۔

مزید برآں چونکہ اس وقت تک دارالعلوم میں مسجد کے لئے کوئی مستقل عمارت نہ تھی اور دارالعلوم کے وسیع ہال ہی میں نماز پنجگانہ جمعہ ہوا کرتی تھی اس لئے اس اجلاس میں اس طرف بھی توجہ دی گئی اور ۵ مارچ کے جلسہ میں طے پایا کہ دارالعلوم

کے لئے مسجد ندوی کے طرز پر ایک مسجد تعمیر کی جائے چنانچہ جلسہ کے فوراً بعد مسجد کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اسی وقت کچھ چندہ بھی ہوا البتہ ایک عرصہ تک اس کی تعمیر کی نوبت نہ آ سکی بالآخر ڈاکٹر سید عبدالعلی (۱۸۹۳-۱۹۶۱ء) کے عہد نظامت میں مولانا مسعود علی ندوی کے انتظام و انصرام سے دارالعلوم کی موجودہ شاندار مسجد بنکر تیار ہوئی جس کا مدرسہ فرش صرف خواتین لکھنؤ کے چندہ سے بنا ہے۔ اور ۲۶ شعبان ۱۳۵۲ھ یوم جمعہ (۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء) کو نواب حبیب الرحمن خاں شروانی نے نماز جمعہ کی امامت و خطبہ سے اس مسجد کا افتتاح فرمایا۔ البتہ اب جبکہ دارالعلوم کافی ترقی کر چکا ہے اور طلباء کے علاوہ جمعہ کی نماز میں بالخصوص شہر کے نازیلوں کی بھی ایک معتدبہ تعداد شرکت کرتی ہے اس لئے مسجد کی موجودہ عمارت نا کافی ہو گئی تھی چنانچہ یکم دسمبر ۱۹۶۲ء (۱۶ رزی قعدہ ۱۳۸۲ھ) کو موجودہ ناظم ندوۃ العلماء، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے توسیع مسجد کا سنگ بنیاد رکھا۔ کام شروع ہو چکا ہے اور امید ہے کہ مجوزہ نقشہ کے مطابق جلد ہی موجودہ مسجد ایک خوبصورت و کشادہ مسجد کی شکل اختیار کر لے گی۔

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ۳۱ مارچ ۱۹۱۵ء کو ارکان ندوۃ العلماء اور مجلس اصلاح ندوہ کے مشترکہ اجلاس میں بالاتفاق مولانا سید عبدالحی الحسن کو ناظم ندوۃ العلماء مقرر کیا جا چکا تھا ۵ اپریل ۱۹۱۶ء کے جلسہ میں اس انتخاب کی بھی توثیق کی گئی اور قبل اس کے کہ آخر مارچ ۱۹۲۰ء میں آپ کی مدت نظامت ختم ہوتی ارکان مجلس انتظامیہ سے اس بارے میں آراء و طلب کی گئیں تو سب ارکان نے مولانا کے اس عہدہ پر برقرار رکھنے پر اصرار کیا چنانچہ جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۶ مارچ ۱۹۲۰ء میں بالاتفاق آراء آپ کو دوبارہ ناظم منتخب کیا گیا لیکن افسوس کہ مزید توسیع سے قبل ہی آپ نے یوم جمعہ ۱۵ جمادی الاخریٰ ۱۳۴۰ھ (۲ فروری ۱۹۲۳ء) کو داعی اجل کو لبیک کہا اور اس طرح ندوۃ العلماء ایک مزید مخلص و سرگرم کارکن کی خدمات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو۔

اس طرح آپ کے دور نظامت کی کل مدت تقریباً آٹھ سال ہوتی ہے مگر یہ زمانہ بڑا پر آشوب اور عام بے چینی کا تھا ایک سال قبل ہی پہلی جنگ عظیم شروع ہو چکی تھی

جو ۱۹۱۲ء تک جاری رہی اس کے باعث غیر معمولی گرائی و بے اطمینانی تھی اور ساتھ ہی قطعاً اندیشہ دہائی انگیزہ کا انداز تھا۔ ان حالات میں کسی تعمیری تحریک کا چلانا، اس کے منصوبوں کو پورا کرنے کے لئے قوم سے چندہ فراہم کرنا کس قدر دشوار تھا لیکن مولانا کے پائے استقامت میں لغزش نہ ہوئی اور ندوہ کے اندرونی انتشار کے ساتھ ساتھ ان ناخوشگوار و نامساعد حالات سے جس خوش اسلوبی کے ساتھ آپ نے پٹا وہ آپ ہی کا کام تھا۔ درحقیقت ان حالات میں مقام مدعوۃ العلماء کو فروغ دینا تو درکنار تحریک مدعوۃ العلماء کا قائم رکھنا ہی بڑا کام تھا مگر مولانا نے اپنے مختصر عہد نظامت میں اس کے لئے انتہائی کوشش کی۔

آپ کے دور نظامت کا پہلا خوش آئند کام یہ ہوا کہ مجلس منتظمہ کے لئے انجمن طلبائے قدیم سے پانچ ارکان کا انتخاب ہوا جس میں سرفہرست نام مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا مسعود علی ندوی کا تھا۔ اس طرح وہ خلیج بھی پٹ گئی جو ابنائے قدیم اور ارکان ندوہ کے درمیان پڑ گئی تھی۔ دوسرا مبارک اقدام سرکاری امداد سے دست برداری تھی جو اگرچہ بغیر کسی تعلیمی و انتظامی مداخلت کے ۱۹۰۸ء سے مل رہی تھی پھر بھی ایک اسلامی ادارہ کی پیشانی پر برطانوی حکومت سے تعلق کا بدنامی داغ تھی چنانچہ جلسہ انتظامیہ منعقدہ مہینہ ربیع الاول ۱۳۲۹ھ (۱۵ نومبر ۱۹۱۲ء) میں کثرت آراء سے طے ہوا کہ گورنمنٹ امداد بند کر دی جائے اور اس پر عملدرآمد ماہ رواں سے کیا جائے، اس طرح ندوۃ العلماء نے اس فیصلہ سے جہاں ایک طرف قوم کی جانثاری کا حق پھدا کر دیا وہیں اپنی بہت سی قیمتی امیدوں کو بھی پامال کر دیا۔

مزید برآں ان نامساعد حالات کے باوجود مدعوۃ العلماء کے سالانہ اجلاسوں کا سلسلہ بھی جاری رہا اور پندرہ سو سالانہ اجلاس ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ کو پونہ میں شاہ محمد سلیمان پھلواری کی صدارت میں منعقد ہوا۔ خطبہ صدارت کے بعد مولانا مسعود علی ندوی نے مولانا سید عبداللہ کی ناظم ندوۃ العلماء کی طرف سے سالانہ رپورٹ پیش کی جس کی خصوصیت یہ تھی کہ ندوۃ العلماء و دارالعلوم کی کارگزاری کے جائزہ کے خشک و بے مزہ بیان سے قبل اسے مقام جلسہ کے تعارف سے

دلف و دحبب بنایا گیا تھا پانچ اُس کا آواز اس طرح تھا:

”جناب صدر انجمن! ارکان ندوۃ العلماء! داعیان جلسہ!

”ندوۃ العلماء کی بست و دو سالہ زندگی میں یہ پہلا موقع ہے کہ اس کا سالانہ اجلاس احاطہ بمبئی میں ایسے شاندار مقام پر منعقد ہوا ہے جو عرصہ دما سے باعتبار لطافت آب و ہوا و موقع محل کے ہندوستان کے عمدہ اور مشہور شہروں میں شمار کیا جاتا ہے۔

یہ وہ سرزمین ہے کہ جو تقریباً چار سو برس تک علوم و فنون اسلامیہ کا گہوارہ رہی ہے اور اس سرزمین میں ایسے علماء و کرام پیدا ہوئے ہیں جن کے علوم و فنون کی روشنی گجرات و دکن تک محدود نہیں رہی بلکہ ان سے وسط ہندوستان تک پھیل کر ملک کے ایک ایک گوشہ کو منور کر دیا ہے۔

علامہ وجیہ الدین گجراتی اب آپ میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کے فرزند ان معنوی ہندوستان میں بکثرت پائے جاتے ہیں اور جب تک ہندوستان کا ایک مدرسہ بھی قائم ہے ان کا نام ملک میں احسانندی کے ساتھ لیا جائے گا۔ مولانا محمد طاہر فتنی شہید و فاضل کتاب جمع البہار جب تک باقی ہے ہندوستان ہی نہیں بلکہ عرب و عجم میں شائقان علم حدیث کے لئے کھل الجواہر کا کام دیتی رہے گی، نیز فتح اللہ شیرازی کے تین سو برس سے ہندوستان کے مدارس شرف و احسان ہیں مگر یہ واقعہ ہے کہ یہ بیجا پور کی قوت جاذبہ کا نتیجہ تھے اور ہم کو یہ گوہر شب چراغ بیجا پور سے ہاتھ آیا تھا۔

حضرات انقلاب زمانہ سے صورت حال متغیر ہو گئی ہے، مدرسے اور خانقاہیں دست برد زمانہ سے تباہ ہو گئی ہیں، وہ نقوس قدسیہ جن کے واسطے شاہانِ روئے زمین اپنی آنکھیں کھاتے تھے، جنت نصیب ہو چکے، ان کی تصنیفات غذائے کرم بن چکی ہیں، ان کی اولاد علم و ہنر سے بے بہرہ ہو چکی، غلامیہ کہ علوم اسلامیہ کے منور چہرہ پر جہالت کا پردہ پڑ گیا

اور اس کی تاریکی میں غیب سے بھی لوگ بیگانہ ہونے لگے۔

حضرات! یہ عجب قسم کا انقلاب تھا اور اس کا جو نتیجہ نکلا اس کا خیال کرنے سے دل کانپ جاتا ہے، مگر خدا جنت نصیب کرے مفتی عنایت احمد کا کردار اور جناب مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی کو جنھوں نے بر محل اس کا علاج تجویز کیا اور کانپور اور دیوبند میں مدارس اسلامیہ کی بنیاد ڈالی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چند روز میں ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں سے گزر کر چھوٹے چھوٹے قصبوں میں مدارس قائم ہو گئے، ان مدرسوں سے اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ علوم و فنون اسلامی ہندوستان سے معدوم نہیں ہو سکے۔“

اس اجلاس میں پورے میں معین الندوہ کے قیام اور اس کے ماتحت ایک ابتدائی اسکول جاری کرنے کی تجویز منظور کی گئی نیز علامہ سید سلیمان ندوی نے حسب ذیل تجویز پیش کی جو بالاتفاق منظور کی گئی:

”یہ جلسہ احاطہ بمبئی کے مسلمانوں کو توجہ دلاتا ہے کہ اپنے احاطہ کے چند مہتمم مسلمان بچوں کو دارالعلوم لکھنؤ میں عربی و دینی علوم کی کامل تحصیل کے لئے بھیجیں اور اس کے لئے ایک چندہ و وظائف قائم کریں تاکہ وہ وہاں سے واپس آکر ملک کی بہترین خدمت انجام دے سکیں۔“

اس کے بعد چندہ کی تحریک ہوئی جس پر متعدد حضرات نے چندے اور ماہانہ وظائف لکھوائے پھر سید صاحب نے ”دارالعلوم سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے“ کے موضوع پر ایک مختصر مگر جامع تقریر فرمائی،

ندوۃ العلماء کا سو پہواں سالانہ اجلاس، ۱۹۱۶ء ۱۹ اپریل ۱۹۱۶ء (۱۳۳۵ھ) ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء (۱۳۳۵ھ) کو مدراس میں منعقد ہوا جس کے صدر نواب جلیل الرحمن خاں شروانی تھے مگر علالت کی وجہ سے ان کے نہ آ سکنے کی بنا پر شاہ محمد سلیمان پھلواری نے ہی صدارت فرمائی، ۱۹ اپریل کو پہلا جلسہ ہوا جس میں خطبہ استقبالیہ و خطبہ صدارت کے بعد ناظم ندوۃ العلماء مولانا سید عبدالحمید کی سالانہ رپورٹ پیش ہوئی۔ چونکہ اس سے قبل ندوۃ العلماء کا اجلاس ورم مدراس



میں منعقد ہو چکا تھا اس لئے رپورٹ کو اس طرح شروع کیا گیا،  
 ”پہلی بار جب ہم آئے تھے تو ہمارے عزیز ترین مقصد ”اسلام تعلیم و ترقی“  
 نے عملی شکل اختیار کر لی تھی مگر اس وقت دارالعلوم ابتدائی حالت میں تھا  
 شہر لکھنؤ کے بعض تنگ کوچوں میں ایک زر خرید مکان تھا جس میں مدرسہ بھی  
 تھا اور دارالافتاء بھی، درجہ ابتدائی کھل چکا تھا اور درجہ متوسط کی صرف  
 دو جماعتیں اس وقت تعلیم پارہی تھیں، عربی کے ساتھ اس وقت انگریزی  
 زبان لازم نہیں کی گئی تھی، آمدنی کا مدار غیر مستقل چندوں پر تھا جس کی  
 تعداد چھ سات ہزار روپیہ سے زیادہ نہ تھی۔ ملک میں ندوۃ العلماء  
 کے خلاف ایک عظیم الشان طوفان موجزن تھا۔۔۔ ان طوفانوں کا ہم نے  
 مقابلہ کیا اور بارہ برس کے بعد ہم پھر آپ کے شہر میں آئے ہیں، اس وقت  
 ہماری حالت پہلے سے کسی قدر بہتر ہے۔

”ہم کو عمارت دارالعلوم کے واسطے شہر کے بہترین حصہ میں جو لکھنؤ کا علمی مرکز  
 سمجھا جاتا ہے تقریباً تیس بیگہ زمین گورنمنٹ عالیہ سے حاصل ہوئی اور جناب  
 بیگم صاحبہ بھاولپور دام اقبالہا نے پچاس ہزار روپیہ عمارت دارالعلوم کے  
 واسطے عنایت فرمایا جس سے ایک عالیشان عمارت تیار کی گئی اور۔۔۔۔۔  
 تقریباً تین سال سے دارالعلوم اسی عمارت میں ہے۔“

۸ اپریل کو دوسرا اجلاس ہوا جس میں منظور شدہ مندرجہ ذیل تجاویز خاص طور پر قابل ذکر  
 ہیں :

۱۔ ”ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ تحریک کرتا ہے کہ حکومت سرکاری اور امدادی اسکولوں  
 اور کالجوں میں مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا وقت دوران اوقات مقررہ میں  
 معین فرمائے اور موجودہ مذہبی انتظامات میں سہولت عطا فرمائے نیز  
 مشنری درس گاہوں میں مسلمانوں کو انجیل کی تعلیم سے علیحدہ رہنے کا  
 اختیار دے۔“

۲۔ یہ جلسہ دارالعلوم حیدرآباد دکن کے اصلاح نصاب اور ترقی کو بنظر مسرت دیکھتا ہے اور امید کرتا ہے کہ حسب وعدہ دارالعلوم حیدرآباد کو مشرقی یونیورسٹی کے درجہ تک جلد پہنچایا جائے گا۔<sup>۹۱</sup>

۳۔ ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ تحریک کرتا ہے کہ مدراس میں ایک مرکزی مجلس اشاعت الاسلام کے نام سے باضابطہ قائم کی جائے۔ وہ اپنا مستقل سرمایہ غریبہ کی تعلیم، کتاب اسلامیہ کی اصلاح اور عام مسلمانوں کی بہبودی کے واسطے قائم کرے اور بذریعہ واعظین و مبلغین کے اس کا انتظام کرے اور بحسب اشاعت الاسلام کا دستور العمل زیر نگرانی معین، الندوۃ مدراس مرتب کیا جائے۔<sup>۹۲</sup>

۹ اپریل کو اجلاس سوم ہوا جس میں تقریروں کے بعد مندرجہ ذیل تجویز منظور ہوئی :  
ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ گورنمنٹ سے درخواست کرتا ہے کہ جنوبی ہند کے ایسے اوقاف کا انتظام جواب تک گورنمنٹ کے ذمہ ہیں ایک کمیٹی کے حوالہ کر دے۔<sup>۹۳</sup>

تجویز بالا کے بعد یہ تجویز پیش ہوئی کہ شاہ محمد سلیمان پھلواری کی خدمات کے اعتراف میں وظائف سیما کی نام سے ایک فنڈ قائم کیا جائے جس سے غیر مستطیع طلباء کو دارالعلوم میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے وظائف دئے جائیں مگر خود شاہ صاحب نے اس میں یہ ترمیم پیش کی کہ اس فنڈ کا نام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مبارک کے انتساب سے وظائف محمدیہ رکھا جائے۔ چنانچہ اس فنڈ کا نام وظائف محمدیہ رکھا گیا اور اس کے لئے مختلف عطیات کا اعلان کیا گیا۔<sup>۹۴</sup>

دارالعلوم کے طلباء کے لئے ایک دارالاقامہ (بورڈنگ ہاؤس) کی تجویز شروع ہی سے تھی اور اس کی ضرورت بھی تھی مگر سرمایہ کی فراہمی نہ ہو سکنے کے باعث اسے موخر کیا جاتا رہا بالآخر اجلاس چہارم میں اس کے لئے باضابطہ تجویز منظور ہوئی جس کا اجلاس پانزدہم میں عائدہ کیا گیا، اجلاس بالا کے بعد ۱۹ مئی ۱۹۱۷ء (۲۷ رجب ۱۳۳۵ھ) کو احاطہ دارالعلوم کے شمالی مشرقی حصہ میں دارالاقامہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا جو علامہ شبلی نعمانی کی یادگار میں شبلی دارالاقامہ یا

فیل ہوش کے نام سے موسوم ہوا، اس کے وسط میں ایک ہال ہے جس میں طلباء کی نشستیں لگائی گئی ہیں۔ اس کے نام سے قائم ہے، کچھ عرصہ بعد اسی دارالافتاء کے بالمقابل اقدس دارالعلوم سے متصل چھوٹے طلباء کا ایک در منزلہ دارالافتاء تعمیر ہوا جسے علامہ سید سلیمان ندوی کی طرف منسوب کر کے ”رواق سلیمان“ کے نام سے موسوم کیا گیا اور پھر شیخ فیل ہوش کو بھی ”رواق نعمانی“ یا ”رواق شبلی“ بھی کہا جانے لگا۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۱۸ء کو فاضل سید عبدالعلی ناظم ندوۃ العلماء نے اسی دارالافتاء پر بالائی منزل کا سنگ بنیاد رکھا جسے بانی ندوۃ العلماء، سید محمد علی مونگیری رحمانی کی طرف منسوب کرتے ہوئے ”رواق رحمانی“ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ندوۃ العلماء کا سترہواں اجلاس ۲۹، ۳۰، ۳۱ مارچ ۱۹۱۸ء (۱۶، ۱۷، ۱۸ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۷ھ) کو زیر مہارت نواب حبیب الرحمن خاں شروانی ناگپور میں منعقد ہوا۔ یہ اجلاس ندوۃ کی تاریخ میں ایک یادگاری حیثیت رکھتا ہے، اس میں شاہ محمد سلیمان پھلواری اور علامہ سید سلیمان ندوی نے بھی شرکت کی تھی اور موخر الذکر نے ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) کے اپریل ۱۹۱۸ء کے شذرات میں اس اجلاس کی متعدد حیثیتوں سے کامیابی کو سراہا تھا۔

اس اجلاس کا سب سے مفید کام یہ ہوا کہ ناگپور میں اس وقت کے ”صوبہ برادر متوسط“ کے لئے ایک انجمن بنام ”معین الندوۃ“ قائم ہوئی جس نے پورے صوبہ میں مذہبی دعوت و تعلیم نیز ایک عربی مدرسہ کا قیام اپنے ذمہ لیا اس کے علاوہ مکاتب ناگپور کے نصاب کی اصلاح اور پنجاب، مدراس، الہ آباد اور کلکتہ کی یونیورسٹیوں کے ایف، اے اور بی، اے کے امتحانات میں تاریخ اسلام بحیثیت مستقل مضمون اور دیگر اداروں کے امتحانات ایف، اے، بی، اے اور ایم اے میں اسے بحیثیت اختیاری مضمون داخل کرنے کی تجاویز منظور ہوئیں۔

اس اجلاس میں مذہبی تعلیم اور علوم اسلامیہ کے احیاء پر تقریر کے وقت لوگوں پر رقت طاری تھی اور علماء کے علاوہ انگریزی داں اور اپنی لڑکیوں کو بے پردہ انگریزی تعلیم دلانے والوں نے بھی اپنے عزیزوں اور فرزندوں کو مذہبی تعلیم کے لئے وقف کیا۔ جب چندہ کی تحریک چھوٹی تو اگرچہ اہرام کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے وصولیائی کی کوئی خاص توقع نہ تھی پھر بھی غریب بھائیوں نے بہت ہی فراخ دلی اور بڑے جذبہ سے چندے دیئے اور ایک ہندو

برہمن نے اپنی دس روپیہ کی رقم چندہ میں ان الفاظ کے ساتھ پیش کی کہ ”یہ حقیر رقم ان احسان  
کی یادگار میں دیتا ہوں جو مسلمان بادشاہوں نے ہمارے اسلاف پر کئے تھے، اور یہ روپیہ اس  
فارسی زبان کی تعلیم پر صرف کیا جائے جس میں ہمارے بزرگوں کو سلاطین سے سندیں ملتی تھیں۔“

ندوۃ العلماء کا اٹھارہواں سالانہ اجلاس ۱۹ مئی ۱۹۱۹ء (۱۴ مئی ۱۳۳۸ھ) میں منعقد ہوا، اس کی صدارت حاجی سرجم بخش فرمانے والے تھے لیکن اس  
وقت پنجاب میں فتنہ و فساد کی ہوا گرم تھی اس لئے وہ تشریف نہ لاسکے چنانچہ جب اجلاس کا آغاز  
ہوا تو صدر کے اعزاز میں کرسی صدارت خالی رکھی گئی اور خطبہ صدارت کی جگہ علامہ سید سلیمان  
ندوی نے تقریر فرمائی، سہ پہر کے اجلاس میں ناظم ندوۃ العلماء کی رپورٹ پیش ہوئی جو مولانا سید  
عبدالحی کے مخصوص طرز نگارش کی آئینہ دار تھی اور اُس سے ان کی تاریخی واقفیت کا بین ثبوت  
ملتا ہے، اس کی تمہید کا حسب ذیل اقتباس خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے :

”ہم سب آج اس مقام پر مجتمع ہیں جو مدت دراز تک مسلمانوں کی علمی و تمدنی ترقیوں  
کا گہوارہ رہ چکا ہے، کیا کوئی شخص موجودہ حالات پر نظر رکھتے ہوئے اس  
بات کو باور کر سکتا ہے کہ کسی زمانہ میں علماء و مشائخ اور یہاں کے قدردان  
حاکموں نے علوم و فنون کی خدمت میں قیمتی حصہ لیا ہے، غیروں کو جانے دیجئے  
خود ہم کبھی اس قحط الحال کو دیکھ کر اپنی گزشتہ خدمات میں شبہ ہو جاتا ہے  
اگرچہ فرمانروایان دہلی اور سلاطین بہمنیہ دکن کے کارنامے (اس ملک کے  
سود و بہبود کے متعلق) ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہیں اور امتداد زمانہ  
نے اُن پر جہالت کا پردہ ڈال دیا ہے، مگر کل کی بات ہے کہ شاہان بیجاپور  
کی ہنر پردی اور علم دوستی نے اسی سرزمین کے ایک ایک ذرہ کو روکش آفتاب  
بنادیا تھا، سنان جنگلوں کو سرسبز باغات اور سرسبز شہر کشیدہ عمارتوں سے  
تبدیل کر دیا تھا، درندوں کی جگہ آدمی بسائے تھے اور اُسی بلگام کو جو ایک  
غیر معروف گاؤں تھا، آباد اور رونق شہر بنادیا تھا....

”عالمگیر مرحوم نے بیجاپور فتح کرنے کے بعد بلگام کو ۱۰۹۹ھ (۱۶۸۸ء) میں

ملک عروسہ میں شریک کر لیا، چونکہ بلگام کا علاقہ شہزادہ محمد اعظم نے فتح کیا تھا اس  
مناسبت سے اس کا نام اعظم نگر قرار پایا...

بلگام میں نواب اسدخان لاری کا مقبرہ ہمیشہ زیارت گاہ غلامتربا ہے علاقہ اس  
کے بہت سے علماء و سادات اس سرزمین میں مدفون ہوئے جن کی تفصیل کا  
یہ محل نہیں، صرف ایک بزرگ کا نام لینا چاہتا ہوں جو اپنے زمانہ کے مشائخ  
میں ممتاز درجہ رکھتے تھے، وہ حضرت شیخ عمر عبداللہ بانشیدان حنفی کا وجود  
گرامی ہے....

اس سامعہ خراشی کا مقصد یہ ہے کہ آپ اس بات پر غور کریں کہ آپ کا  
ماضی کیا تھا اور حال کیا ہے۔۔۔ ۹۶

اسی اجلاس میں علامہ سید سلیمان ندوی نے یہ تجویز پیش کی کہ مسلمانان ہند کے درمیان باہم  
اتحاد پیدا کرنے اور ان کے مذہبی و تعلیمی نظام کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لئے مختلف صوبہائے  
ہند میں اردو کی ترویج و اشاعت اور توسیع و ترقی کے وسائل اختیار کئے جائیں اور دینیات  
کی ابتدائی تعلیم اردو زبان کے ذریعہ دی جائے۔ اسے پیش کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ  
”یہ تجویز بظاہر ہندو سے تعلق نہیں رکھتی لیکن اس تجویز کے اندر ایک دقیق مسئلہ پوشیدہ ہے  
جس کی وجہ سے اس کو ہندو سے بھی خاص تعلق پیدا ہو گیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان  
میں منجملہ اور امتیازات و اختلافات کے ایک زبان کا مسئلہ بھی ہے۔ حالت یہ ہے کہ دکن  
میں ہر سوسیل کے بعد ایک جدید زبان ہے، مگر اس میں بھی چند زبانیں ہیں البتہ شمالی ہند  
پنجاب سے ڈھاکہ تک اردو زبان ہے اور خوشی کی بات یہ ہے کہ دوسرے صوبوں میں  
بھی اردو کا رواج ہے، تمام مسلمانان ہند کے درمیان اتحاد و ارتباط پیدا کرنے اور ان  
کو ایک رشتہ میں منسلک کرنے کے لئے اگر کوئی چیز کارآمد ہو سکتی ہے تو وہ زبان ہے  
زبان کے اتحاد سے اس زبان کے خصوصیات تمام قدیم میں سما جاتے ہیں اور پھر جذبات و  
احساسات کی صورت میں اس قوم پر مسلط ہوتے ہیں۔۔۔ زبان کی طاقت یہاں تک ہے  
کہ دنیا میں جو قومیں ملت گئیں سب سے پہلے ان کی زبان ملت گئی جو ان کو باہم متحد و انجیا

اور ہیوستہ رکھتی تھی، یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے تمام مسلمان بھی باہم متحد نہیں ہو سکتے تھے کہ ان کی زبان ایک نہ ہو۔ اگرچہ اُن کا خلاء پیغمبر اور قلم ایک ہے لیکن ہندوستان کے سیکڑوں زبانیں بولنے والے مسلمانوں کو کیونکر یہ بات سمجھائی جاسکتی ہے۔۔۔ پنجاب، بہار اور بنگال متحدہ کارہنہ والا اردو زبان کے ذریعہ سے ہلگام جیسے دور دراز مقامات میں گنجلو کر سکتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں تو کیا یہ اردو کی مقبولیت کی دلیل نہیں؟

یہ تجویز بالاتفاق منظور ہوئی اس کے علاوہ دیگر تجاویز کے ذریعہ مسلمانوں میں رائج رسوم و عہد کے السداد اور احکام اسلام کی روشنی میں جملہ مقامات مقدسہ، حجاز، بیت المقدس، کربلا و نجف اشرف وغیرہ کے براہ راست خود مختار اسلامی سلطنت کے قبضہ و اقتدار میں رہنے پر زور دیا گیا۔ یہ اجلاس اگرچہ نسبتاً ایک چھوٹے مقام پر ہوا تھا تاہم بے حد کامیاب رہا۔ اس کے بعد تحریک خلافت کا ایسا زور ہوا کہ ندوۃ العلماء کی تحریک بڑی حد تک پس پشت پڑ گئی اور کئی سال تک اس کا سالانہ اجلاس نہ ہو سکا اور یہی مولانا سید عبدالحی کے عہدِ نظام کا آخری اجلاس تھا البتہ مولانا آخر تک ندوۃ العلماء کی ذمہ داری سنبھالے رہے اور اسے بڑی تندہی اور جانفشانی سے انجام دیتے رہے۔

مولانا سید عبدالحی کی وفات کے بعد ۵ فروری ۱۹۲۳ء (۸ جمادی الاخریٰ ۱۳۴۱ھ) کو مجلس منتظمہ ندوۃ العلماء کے جلسہ میں نواب صدیق حسن خاں کے صاحبزادے نواب سید محمد علی حسن خاں کو بالاتفاق ناظم ندوۃ العلماء منتخب کیا گیا اور اس کے تقریباً دو سال بعد ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاسوں کا از سر نو آغاز ہو سکا اور انیسواں سالانہ اجلاس ۸ روز مارچ ۱۹۲۵ء (۱۳/۱۳ شعبان ۱۳۴۳ھ) کو لکھنؤ میں منعقد ہوا جو نواب صاحب کے عہدِ نظامت کا پہلا اجلاس تھا اور نواب حبیب الرحمن خاں شروانی کے زیر صدارت منعقد ہوا تھا، ناظم ندوۃ العلماء لے اپنی رپورٹ میں مولانا سید عبدالحی کی وفات کا ذکر ان الفاظ میں کیا تھا:

”اب ایک ایسے حادثہ کا ذکر باقی ہے جو اپنی نوعیت اور عظمت کے لحاظ سے ان سب سے مختلف ہے اور میں نہیں خیال کر سکتا ہوں کہ اس

واقعہ کا ندوۃ العلماء پر گنتا ہوا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی زندگی  
قد پر شاہد نظر آ رہی ہے۔ مگر یہ واقعہ ۱۹۲۳ء کا ہے لیکن ۱۹۲۲ء کے حالات  
کے بعد سب علحدہ اس کا ذکر اس واسطے کر رہا ہوں تاکہ تفصیل کے ساتھ میں  
کچھ بیان کر سکوں، علاوہ ازیں اس کی اہمیت بھی اسی کی مقتضی ہے۔  
اس اجلاس سے قبل علامہ سید سلیمان ندوی معتمد دارالعلوم منتخب ہو چکے تھے اس لئے  
اس اجلاس میں اصلاح نصاب کی طرف خصوصی توجہ دی گئی اور اس غرض سے ایک کمیٹی بنا  
گئی جس کے تحت ایک جدید نصاب تیار کیا گیا جو طلبہ انتظامیہ منعقدہ ۱۵ مارچ ۱۹۲۶ء میں  
منظور ہوا۔ اس کے علاوہ اس اجلاس میں ہر صوبہ سے دارالافتاء کی تعمیر کے لئے پندرہ ہزار  
کی رقم کی فراہمی کی تجویز بھی منظور ہوئی البتہ جیسا کہ سید صاحب نے لکھا ہے کہ :

”عام شائقین اجتماع کے لحاظ سے تو ہم اس [اجلاس] کو کامیاب نہیں کہہ  
سکتے البتہ علماء، خواص اور اصحاب و رد کی شرکت کے لحاظ سے یقیناً ایک  
کامیاب کوشش رہی، قوم نے اپنے چند مخلصوں کی کوشش کے نتائج دیکھے  
اور اطمینان ظاہر کیا اور امداد کا وعدہ کیا، یہ سب سے  
بڑی کامیابی تھی جو اس اجلاس عام کو حاصل ہوئی،

”ندوۃ العلماء کی اس وقت سب سے بڑی ضرورت دارالافتاء کی تعمیر ہے، اس  
کے لئے یہ قرار پایا ہے کہ ہندوستان کے ہر صوبہ کی طرف سے دس دس کروڑ  
کا ایک بلاک تیار کیا جائے، جس میں سے ہر صوبہ پر ڈیڑھ ہزار لاگت آئے گی  
اس طرح ہر صوبہ کے مسلمانوں سے پندرہ ہزار کا مطالبہ کیا جائے۔ شکر ہے کہ  
یہ آواز بے اثر نہ رہی اور ہر صوبہ کی طرف سے متعدد اکابر نے اس پر ہرجوش  
آبادگی ظاہر کی۔

”ہم نے اب تک قوم سے کوئی عام چندہ نہیں مانگا ہے، لیکن اب خود  
قوم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ ہم بھی کاسہ گردانی لیکر نکلیں، دارالعلوم ندوۃ  
کے طلبہ جن تکلیف و مصیبت کے ساتھ دارالافتاء نہ ہونے سے دارالعلوم

میں زندگی بسر کر رہے ہیں، شاید انگریزی کا ایک طالب علم بھی اس طرح نہ رہتا ہوگا۔ اگر ہم کو اپنی دنیاوی تعلیم کا شدت احساس ہے تو کیا اپنی دینی تعلیم کا اتنا بھی احساس نہیں کہ اس کی تعلیم کے طلبگاروں کے رہنے کے لئے ایک چھوٹا سا بھی بناسکیں، مسلمانوں نے اپنے جوش کے عالم میں لاکھوں روپے دیدیئے ہیں لیکن کیا ٹھنڈے دل سے سوچ سمجھ کر چند ہزار کا سرمایہ بھی فراہم نہیں کر سکتے؟

جیسا کہ اوپر ذکر کیا ہے علامہ شبلی نعمانی ۱۹۱۳ء میں دارالعلوم کی مستندی سے مستعفی ہو گئے تھے اور اس کے بعد سے تقریباً دس سال یہ عہدہ خالی ہی رہا، نواب سید محمد علی حسن خاں نے اپنے عہد نظامت میں سب سے پہلے اس خلاء کو پر کرنے کی طرف توجہ دی اور ان کی نگہ انتخاب علامہ ہی کے جانشین، سید سلیمان ندوی پر پڑی اور جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۶ اپریل ۱۹۲۳ء نے انھیں معتمد دارالعلوم مقرر کیا اور پھر وہ تمام عمر اس عہدہٴ علیلہ پر فائز رہے۔ اگرچہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ کی ذمہ داریوں کی وجہ سے لکھنؤ میں مستقل قیام ممکن نہ تھا پھر بھی مہینہ دو مہینہ بوجہ بھی موقع ملتا ندوہ میں قیام کر کے فرائض منصبی انجام دیتے۔ البتہ آپ کی عدم موجودگی میں بذریعہ تجویز نمبر ۸ جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۵ مئی ۱۹۲۶ء معتمدی دارالعلوم کا چارج مولوی نور الحسن صاحب مصنف نور اللغات کے سپرد کیا گیا اور اس جلسہ کے دوسرے دن بذریعہ تجویز نمبر ۲ دارالعلوم کی موجودہ ضرورتوں اور حالات کے لحاظ سے مجلس دارالعلوم قائم کی گئی اور اس کے لئے حسب ذیل ارکان کا انتخاب ہوا:

نواب سید علی حسن خاں ناظم ندوۃ العلماء، سید سلیمان ندوی معتمد دارالعلوم، منشی اقصیٰ علی معتمد مال، مولوی نور الحسن، ڈاکٹر سید عبدالعلی، مولانا عبد الماجد (دریابادی)، منشی محمد اطہر علی، مولوی ضیاء الحسن اور سید ظہور احمد۔

سید صاحب نے اپنی معتمدی کے زمانہ میں مختلف حیثیتوں سے ندوہ کی تجدید و اصلاح کی، نصاب تعلیم میں ضروری اصلاح و ترمیم فرمائی، تعلیم کے لئے لائق اساتذہ کا انتخاب کیا، عرب دنیا کے نامور ادیب تقی الدین ہلالی مراکشی، جنہوں نے ندوہ کو عربی



زبان و ادب کی تعلیم کو مرکز بنا دیا، انہی کے دور میں آئے۔ تعمیری حیثیت سے بعض نئی عمارتوں میں اضافہ ہوا البتہ جملہ کتب خانوں میں جب وہ قاضی ریاست، امیر دارالعلوم احمدیہ اور دینی امور تعلیم کے مشیر ہو کر بھوپال چلے گئے تو اس خیال سے کہ وہاں رہ کر وہ دارالعلوم کی پوری طرح نگرانی نہ کر سکیں گے بذریعہ خط بنام ناظم ندوۃ العلماء، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا نام نائب مہتمم دارالعلوم کے لئے تجویز کیا جس سے اتفاق کر کے مجلس دارالعلوم نے انہیں ۱۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو نائب مہتمم دارالعلوم مقرر کر دیا جس سے مجلس انتظامیہ نے بھی اتفاق کیا۔ پھر سید صاحب کے انتقال کے بعد جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۲۵ مارچ ۱۹۵۲ء نے مولانا ابوالحسن علی ندوی کو مہتمم دارالعلوم مقرر کیا۔

لکھنؤ کے اجلاس نے جو سات سال کے وقفہ سے ہوا تھا ایک بار پھر قوم کی توجہ ندوۃ العلماء کی جانب مبذول کرادی اور اسی اجلاس میں علی گڑھ، کانپور اور انبالہ سے دعوت آئے جن میں موخر الذکر کا دعوت نامہ منظور کیا گیا اور ندوۃ العلماء کا بیسواں اجلاس ۲۸ مارچ ۱۹۲۵ء (۱۲/ جمادی الاخریٰ ۱۳۴۴ھ) کو شہر انبالہ میں زیر صدارت حاجی سرچشم بخش منعقد ہوا۔ اس کے پہلے اجلاس میں حسب معمول خطبہ استقبالیہ، خطبہ صدارت اور رپورٹ ناظم ندوۃ العلماء و مہتمم مال کے علاوہ چند تعزیتی تجاویز پیش ہو کر منظور ہوئیں۔ دوسرے اجلاس میں مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے ”حیات قرآنی“ کے موضوع پر اور اجلاس سوم میں مولانا مناظر احسن گیلانی نے ”روح اسلام“ پر تقریریں کیں

اس اجلاس میں ایک دارالاقامہ کی تعمیر کے لئے ہر صوبہ سے پندرہ ہزار کے مطالبہ کی تجویز کے اعسادہ کے علاوہ حسب ذیل دو تجاویز منظور ہوئیں جنہیں اس اجلاس کا حاصل کہنا چاہئے :

۱۔ ندوۃ العلماء عقیق برس سے جماعت علماء کرام اور عامہ مسلمین کی خدمت میں دعوت پیش کر رہا ہے کہ اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ہم لوگ اپنے فرقہ وارانہ نزاع اور مذہبی بحث و مباحثہ کے غلط طریقوں کو جن سے ملت کی پرآگندگی اور انتشار کو ترقی ہوتی ہے بند کریں اس لئے یہ مجلس



سے چپکایا اور ایسا چپکایا کہ اس کی پرورد شمعوں سے نہ صرف ہندوستان بلکہ  
عرب و عجم تک جگمگایا۔

صبح امید کہ بدستگف پردہ غیب

گو برون آئے کہ کاوش تار آفرید

”مگر میں اس موقع پر اس حقیقت کی بھی پردہ کشائی ضروری سمجھتا ہوں کہ جس  
طرح بعض طبعی اسباب سے اکثر اوقات تیرہ و تار بادل آسمان پر چھا کر دنیا کو  
ظلمت آلود کر دیا کرتے ہیں یا جس طرح سورج گرہن کے وقت دنیا کے چہرہ  
پر خوفناک تاریکی کا پردہ پڑ جایا کرتا ہے اسی طرح ماقبل میں بعض اوقات باد  
مخالف کے تیرہ و تار بادل اٹھ کر ندوۃ العلماء کے افق پر چھا کر اس کو تیرہ و ظلمت  
کرتے رہے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس کے فضل ربانی اور آفتاب حق و صداقت  
کے انوار جلد تر اپنی تابناک شعاعوں سے ان بادلوں کو چھانٹ کر منتشر کرتے  
رہے ہیں اور خدا نے قادر و ذوالجلال کی مہربانی سے آج تک اس کا وجود  
اپنے فیض رسائی کے ساتھ قائم رہا اور ان شاء اللہ العزیز قائم رہے گا اور  
آج بھی وہی انوار حق و صداقت ندوۃ العلماء کے روشن کارناموں کی جبین  
سے چمک رہے ہیں۔

”حضرات! خدا کے فضل سے اس وقت ہندوستان میں بحکمت انجمنیں،  
درگاہیں، کمیٹیاں اور کانفرنسیں جا بجا قائم ہیں جو سیاسی، اقتصادی، قومی  
و ملکی اور مذہبی ہر طرح کی خدمت سرگرمی سے ادا کر رہی ہیں لیکن میں بلاشبہ  
تردید یہ عرض کروں گا کہ زمانہ کے انقلابات اور متواتر تجربات نے یہ  
ثابت کر دیا ہے کہ مسلمانوں کی قومی ترقی کا تمام تسبیح ان کے مذہب کے  
اصول و اخلاق کی پیروی پر منحصر ہے خواہ سیاسی ترقی ہو یا تمدنی و اقتصادی  
وغیرہ۔ دوسرے لفظوں میں اس کا یہ مطلب ہے کہ مسلمانوں کی قوم کی حقیقی  
فلاح و بہبود ان بلند و مفید ترین مقاصد و اغراض کی تکمیل پر موقوف ہے جن کو

آغاز کار سے مجلس ندوۃ العلماء نے اپنا نصب العین قرار دیا ہے۔ بغیر مذہبی تعلیم جو صحیح اصول شرع پر مقتضائے وقت کے موافق ہو کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ سیاسی، اقتصادی، ملکی و قومی کام بھی انجام نہیں پاسکتا، یہی وہ جذبہ صادق تھا اور اسی پیش بینی کا اثر تھا جس نے روشن خیال علمائے کرام اور روشن ضمیر مشائخ عظام کو کانپور میں مجلس ندوۃ العلماء اور لکھنؤ میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالنے پر آمادہ کیا۔<sup>۱۰</sup>

اس اجلاس میں مولانا عبدالسلام تدوائی نے جو اس وقت دارالعلوم کے طالب علم تھے خصوصیات اسلام پر تقریر فرمائی اور مولوی حامد حسن قادری نے عربی علم اللسان اور مولوی ابوالخیر ندوی نے ”دنیا کا آئندہ مذہب“ پر مضامین پڑھے اور مولوی محمد سلیم جعفری نے مسلمانانہ بنیادوں پر تعلیمی و مذہبی حالت کی رپورٹ پیش کی اور چند تجاویز منظور ہوئیں جن میں تین خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک تو اجلاس سابقہ کی معاملات و راشت و دیگر تنازعات کے از رو شرع فیصلہ کی تجویز کا اعادہ تھی دوسری تجویز جو قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے پیش کی تھی وہ حسب ذیل تھی:

”ندوۃ العلماء کا ہمیشہ سے یہی مسلک رہا ہے کہ وہ فرقہ بندی اور اس کے تعصبات سے علیحدہ رہے اور آج بھی یہی اس کا مسلک ہے اس لئے جو مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو کافر یا مشرک کہے تو ندوۃ العلماء ہرگز اس کی روش کو پسند نہیں کرتا اور ایسی شورش انگیز باتوں سے بالکل الگ تھلک ہے اور اس پر اظہارِ انسوس کرتا ہے۔“<sup>۱۱</sup>

اسی قسم کی ایک تجویز پہلے اجلاس میں سید سلیمان ندوی نے پیش کی تھی جو اوپر درج کی جا چکی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ علمائے ندوۃ العلماء نے ہمیشہ اپنے طرز عمل سے نہ صرف رواداری کا ثبوت دیا ہے بلکہ اس میں پیش قدمی کی ہے۔ تیسری تجویز میں جو ڈاکٹر سیف الدین کچلوی نے پیش کی تھی دارالعلوم ندوۃ العلماء کی درس گاہ، دارالافتاء، مسجد اور کتب خانہ کی عمارتوں اور ان کی تکمیل کے لئے بذریعہ وفود دولاکھ روپیہ کی فراہمی کا مطالبہ تھا اور اصحاب خیر سے

اپیل تھی کہ وہ دفود کی امداد فرما کر اس قومی درس گاہ کی تعمیری ضرورتوں کو پورا کرے۔ تحریک تائی کے بعد یہ تجویز بھی بالاتفاق منظور ہوئی اور اس اپیل کے جواب میں حاضرین کی طرف سے پہلے خود شرکار نے اپنے چندے لکھوائے اور کچھ نے نقد پیش کئے اس طرح کل رقم موصولہ دو سو عودہ ملا کر چھ سات ہزار کی اسی وقت فراہمی ہو گئی اور اس طرح یہ اجلاس ہر حیثیت سے کامیاب رہا۔

ندوۃ العلماء کا بائیسواں اجلاس ۲۶، ۲۷، ۲۸ نومبر ۱۹۲۶ء (۲۹، ۳۰، ۱ دسمبر ۱۳۴۵ھ) کیمر جمادی الاخریٰ ۱۳۴۶ھ کو جناب غلام حسین صاحب وزیر معارف امور داخلہ ریاست بھاولپور کی صدارت میں امرتسر میں منعقد ہوا اور کئی حیثیتوں سے گذشتہ کئی اجلاسوں سے زیادہ کامیاب رہا اور اس میں علماء، انگریزی تعلیم یافتہ اور عام مسلمانوں نے کثیر تعداد میں شرکت کی، خطبہ استقبالیہ جناب صادق حسن صاحب رئیس اعظم گدھ نے پیش کیا جو روایات خطبات سے کسی قدر مختلف تھا اور اس میں امت مسلمہ کے اہم مسائل: تعلیم، تبلیغ، تجارت اور تنظیم پر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی تھی اور ان پر خصوصی توجہ دلائی گئی تھی، اس خطبہ کا یہ آخری حصہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے:

”حضرات! ندوۃ العلماء ایک دارالعلوم نہیں بلکہ ایک تحریک ہے، ایک دماغ ہے، شریعت اسلامیہ کا ایک جامع ترین نئی ہے اور دینی اور دنیوی مصالح کی وہ آخری اکیر ہے جس سے ہم ہر ایک مصیبت میں شفا اور ہر ایک تاریکی میں روشنی طلب کر سکتے ہیں، علماء کی اس محترم جماعت نے اسلامی دنیا کو دارالعلوم کی صورت میں ایک ایسی چیز دی ہے جو ہمیں ترقیوں اور کامیابیوں کے عرش پر پہنچا سکتی ہے اس لئے میں نے بزرگان و حامیان ندوہ کی خدمت میں تعلیم، تبلیغ، تجارت اور تنظیم میں امت کی ضرورت پیش کی ہیں تاکہ وہ اپنے دارالعلوم سے امت مسلمہ کی تعلیم کے لئے بہترین فن تعلیم اور معاونیت فرمائیں، تبلیغ کے لئے روشن خیال اور صالح ترین مبلغ دیں، تجارت کے لئے وہ ہمیں اسوۂ صحابہ اور ان کی تجارتی

اولو العزمیوں کی تاریخ سنائیں اور ملت کی تنظیمی و تعمیری ضروریات کے لئے وہ چابک دست معارذوں اور ماہروں کی جماعت پیدا کریں جو قصر اسلام کی رفعت و استواری کی ضامن اور تکفل ہو۔“

اس اجلاس میں قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے ”تبلیغ اسلام“ پر ایک پرمغز و تحقیقی مقالہ ہائیز نواب حبیب الرحمن خاں شروانی نے تقسیم اسناد کے بعد فارغ التحصیل طلباء نے العلوم کو چار زریں نصیحتیں فرمائیں یعنی وہ ہمیشہ اپنے آپ کو طالب علم سمجھیں، عالم ہوں نے کی کوشش کریں، دوسروں کے دلوں میں علم کا احترام پیدا کرنے کی کوشش کریں اور باع سنت کو اپنا شعار بنائیں۔

سابقہ اجلاسوں کے برخلاف اس اجلاس میں پیش ہونے والی تجویزوں کی تعداد ارہ تھی جن میں کچھ تو سابقہ تجویزوں کا اعادہ تھیں البتہ حسب ذیل تین تجاویز خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں :

- ۱۔ ”یہ جلسہ تجویز کرتا ہے کہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مقاصد کی تکمیل کے لئے اس کے ماتحت دارالمدرسین و دارالمبلغین کے نام سے دو شعبے قائم کئے جائیں جن میں بالفعل کم از کم چند فارغ التحصیل طلباء دارالعلوم میں داخل کئے جائیں اور ان کے مناسب و خلیفہ دے کر تدریس علوم اور تبلیغ و اشاعت کے طریق و دیگر مذاہب کے عقاید و اصول اور ان کے جوابات وغیرہ کی تعلیم دی جائے اور اس غرض کے لئے اہل دل مسلمانوں سے درخواست کرتا ہے کہ وہ اس کے لئے حوصلہ مندانہ امداد فرمائیں۔“
- ۲۔ موجودہ زمانہ میں تبلیغ اسلام کے لئے انگریزی، ہندی اور سنسکرت کا جاننا بہت ضروری ہے اس لئے ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ مرکزی اسلامی عربی مدارس کے ذمہ دار ارکان کو متوجہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مدارس میں حسب استطاعت ان زبانوں کی طرف ضرور توجہ فرمائیں۔“
- ۳۔ ندوۃ العلماء کا یہ اجلاس تمام عربی مدارس کے منتظمین و مدرسین سے

دعوت کرتا ہے کہ عربی مدارس کے موجودہ نصاب تعلیم کی اصلاح و ترمیم کی طرف اس طرح توجہ منطوف کریں کہ دینیات میں قرآن کریم کی تعلیم کو اپنی توجہ کا مستحق سمجھیں اور منطق و فلسفہ کی زائد از ضرورت کتابوں کی جگہ تاریخ و جغرافیہ اور عربی ادب جدیدہ کی کتابیں رائج کریں۔<sup>۱۱</sup>

یہ تینوں تجاویز بالاتفاق منظور ہوئیں اور انھیں کو اس اجلاس کا ماحصل سمجھا جاسکے جو صرف نواب سید محمد علی حسن خاں کے دور نظامت کا بلکہ خود ندوۃ العلماء کا آخری اجلاس تھا اور اس کے بعد سے اب تک اس کا پھر کوئی سالانہ اجلاس نہ ہو سکا اگرچہ ۷ اکتوبر ۱۹۲۸ء کے جلسہ انتظامیہ میں علی گڑھ میں اجلاس ہونا طے پایا تھا، پھر اگلے سال ۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کے جلسہ انتظامیہ میں ناظم ندوۃ العلماء نے آئندہ سالانہ اجلاس کی نسبت جو کاروائی ہوئی تھی وہ تفصیل کے ساتھ پیش کی اور آئندہ سال ڈھاکہ میں اجلاس ہونے کی توقع ظاہر کی جو پوری نہ ہو سکی اور بالآخر یکم نومبر ۱۹۳۱ء کے جلسہ انتظامیہ میں ناظم ندوۃ العلماء، نواب حبیب الرحمن خاں شروانی اور سید سلیمان ندوی پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جو سالانہ اجلاس کے متعلق تحریری رپورٹ تیار کرے اور وہ ارکان کے پاس بھیجی جائے مگر یہ تجویز بھی کاغذی کاروائی ثابت ہوئی، نواب حبیب الرحمن خاں شروانی کو اجلاس عام کی خصوصیت کے ساتھ بڑی ٹکر تھی اور آخر عمر میں وہ اس کے بیحد آرزو مند تھے اور علامہ سید سلیمان ندوی سے باصرار فرمایا کرتے تھے کہ ”مولوی! ندوہ کا جلسہ کیوں نہیں کرتے؟ لیکن سید صاحب مشکلات کے پیش نظر انھیں کہہ سن کھر خاموش کر دیتے۔ ان کی خواہش بعد میں شراکیت اور پھر دل گرفتگی کی کیفیت میں تبدیلی ہو گئی تھی وہ مرنے سے پہلے اس آرزو کو برآتے دیکھ لینا چاہتے تھے۔ لیکن قضا و قدر کو یہ منظور نہ تھا۔“<sup>۱۲</sup>

نواب سید علی حسن خاں اپنی مستقل علالت کی وجہ سے نظامت ندوۃ العلماء کے بارگراں سے سبک دوش ہونا چاہتے تھے مگر ارکان ان کا استعفا قبول کرنے پر آمادہ نہ تھے چنانچہ ۷ اکتوبر ۱۹۲۸ء کے جلسہ انتظامیہ میں نواب صاحب کی خواہش پر حکیم سید عبدالحی سالتی ناظم ندوۃ العلماء کے بڑے صاحبزادے، ڈاکٹر سید عبدالعلی کو نائب ناظم مقرر کیا گیا اور اس

بعد ۲۰ ستمبر ۱۹۳۱ء سے لے کر ۹ جون ۱۹۳۱ء تک نواب صاحب کی مسلسل علالت کی وجہ سے وہ قائم مقام ناظم کے فرائض انجام دیتے رہے۔ بالآخر ۹ جون ۱۹۳۱ء کے جلسہ انتظامیہ میں نواب سید علی حسن صاحب کا استعفا منظور ہوا اور ڈاکٹر سید عبد العلی کو ناظم ندوۃ العلماء مقرر کیا گیا جس کے فرائض وہ اپنے آخر دم تک انجام دیتے رہے البتہ حسب دفعہ ۲۷ (ک) دستور العمل ندوۃ العلماء انھوں نے اپنے بعض اختیارات اپنے برادر خورد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو تفویض کر دئے تھے۔

ڈاکٹر صاحب کے دور نظامت میں چند ناگزیر اسباب و ملکی حالات کی بنا پر ندوۃ العلماء کا کوئی سالانہ اجلاس تو نہ ہو سکا تاہم ان کے عہد میں ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم نے نمایاں تعمیری تعلیمی ترقیاں حاصل کیں اور بعض ایسی خوشگوار تبدیلیاں ان کے عہد میں رونما ہوئیں جن کی وجہ سے ان کا دور ندوۃ العلماء کی تاریخ میں ایک زریں عہد کہا جاسکتا ہے۔<sup>۱۱۲</sup> اس دور میں علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا مسعود علی ندوی اور غشی احترام علی کا کوری وغیرہ نے ندوۃ العلماء اور دارالعلوم کے کاموں میں غیر معمولی دھچپی لی اور یہ ڈاکٹر صاحب اور سید صاحب کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ علامہ تقی الدین الہلالی المراکشی دارالعلوم تشریف لائے اور تین سال تک قیام کیا جس سے عربی انشاء و صحافت کی مشق اور جدید عربی تعلیم کا دور شروع ہوا اور عربی زبان و ادب کا صحیح نصاب تیار ہوا اور اسی کا ثمرہ تھا کہ محرم ۱۳۵۱ھ (مئی ۱۹۳۲ء) سے مولانا مسعود عالم ندوی کی ادارت میں عربی ماہنامہ ”الضیاء“ کا اجرا ہوا جو کچھ عرصہ بعد بند ہو گیا البتہ صفر ۱۳۵۵ھ (اکتوبر ۱۹۵۵ء) ”البعث الاسلامی“ کا اجرا ہوا جو آج بھی عربی صحافت میں ندوۃ العلماء کا ترجمان اور ”شعارنا الوحید الی الاسلام من جدید“ کا علمبردار ہے۔<sup>۱۱۳</sup> النادی العربی کا ترجمان پندرہ روزہ ”الرائد“ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

ان عربی رسائل کے اجراء کے باوجود ہندوستان کے عوام کو کوائف و حالات دارالعلوم اور کارکردگی ندوۃ العلماء سے باخبر رکھنے کے لئے کوئی ذریعہ نہ تھا اس لئے ۱۹۶۳ء میں شعبہ تعمیر و ترقی کی طرف سے پندرہ روزہ ”تعمیر حیات“ کا اجرا ہوا مگر جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا



ہے، اندوہ کی کمی اب بھی محسوس ہوتی ہے اور اردو میں ایک علمی و فنی ماہنامہ کی ضرورت ہے، امید ہے کہ اربابِ اندوہ اس خلا کو بھی جلد پُر کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۹۶۱ء کو ڈاکٹر سید عبدالعلی کے انتقال کے بعد جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۸ جون ۱۹۶۱ء نے ان کے برادر خود، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو جو متعدد دارالعلوم تھے ناظمِ ندوۃ العلماء بھی مقرر کیا۔ تقریباً دس سال تک موصوف دونوں عہدوں کے فرائض تنہا ہی انجام دیتے رہے بعد ازاں آپ ہی کی خواہش پر آپ کی دوہری ذمہ داریوں کا بار اٹھانے کے لیے جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۲۹ اگست ۱۹۶۱ء نے جدید متعدد دارالعلوم کا انتخاب منظور کیا البتہ موصوف کو اجازت دی کہ وہ اپنی صوابدید سے سرپرست معتمد کی ذمہ داریاں کسی رکن کے سپرد کر دیں۔ چنانچہ آپ نے مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کا اس عہدہ پر تقرر کیا جس کی جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۵ اکتوبر ۱۹۶۲ء نے توثیق کر کے انھیں باقاعدہ معتمد دارالعلوم مقرر کیا۔

ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کی موجودہ تعلیمی و تعمیری ترقیاں سرگرمیاں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی خصوصی توجہ کی رہیں منت ہیں، انھیں جو بین الاقوامی شہرت اور عالمِ عرب میں خاص اہمیت حاصل ہے ان میں اس کا بڑا دخل ہے۔ ان کے عہدِ معتمدی و نظامت میں ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کے مختلف شعبوں میں ترقی ہوئی ہے اور چند جدید شعبوں کا اضافہ بھی ہوا ہے جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ چند کا ذکر اور آچکا ہے، جن میں رواقِ رحمانی اور رواقِ سلیمانی کی تعمیر اور مسجد دارالعلوم کی توسیع خاص خصوصیت کی حامل ہیں اور چند مختصراً درج ذیل ہیں:

دورِ حاضر کے جدید تقاضوں، ترقیات و اختراعات اور غیر اسلامی معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظریات و افکار کی اشاعت نے مسلمانوں کے لئے ان کی زندگی میں بہت سے مسائل پیدا کر دیے ہیں اور روحِ اسلام سے ناواقفیت کی بنا پر ان تقاضوں کی روشنی میں امورِ شرعیہ میں تبدیلی کی کوششیں کی جا رہی ہیں، ایسے حالات میں مسلمانوں کی شرعی و دینی رہنمائی کے لئے ندوۃ العلماء نے ستمبر ۱۹۶۳ء میں ہندوستان کے اہل علم و بصیرت

حضرات پر مشتمل ایک مجلس ”مجلس تحقیقات شرعیہ“ کے نام سے تشکیل دی گئی۔ اس مقصد پر قیام پایا کہ وہ حاضر کے مسائل کے متعلق متفق علیہ شرعی صورت کا اعلان کیا جائے۔ اسی مجلس کے ناظم بھی مولانا ابوالحسن علی ندوی ہیں، مختلف مسائل پر مجلس کی کئی نشستیں اب تک ہو چکی ہیں اور ان کے فیصلے منظر عام پر آچکے ہیں۔ رویت ہلال کے بارے میں مجلس کی طرف سے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی ایک تصنیف ”رویت ہلال کا مسئلہ“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ درحقیقت یہ مجلس جلسہ انتظامیہ منعقدہ یکم ستمبر ۱۹۶۳ء کی اس تجویز کا عملی جامہ ہے کہ ندوۃ العلماء کے تحت ایک مستقل شعبہ فقہ کی تدوین جدید کے لئے قائم کیا جائے۔“

اسی سلسلہ میں حسب ذیل دو خوش آمد تجویزیں بھی قابل ذکر ہیں جو یکم ستمبر ۱۹۶۳ء کے جلسہ انتظامیہ میں بالاتفاق منظور ہو چکی ہیں:

۱۔ ”ندوۃ العلماء کی تاسیس کا مقصد ہندوستان کی دینی تعلیم میں ایک انقلاب پیدا کرنا، دینی تعلیم کو زندگی کے ساتھ ہم آہنگ بنانا اور اس کے لئے ایسے صاحب فکر، بالغ نظر اور ماہر فن علماء و فضلا پیدا کرنا جو اس بدلے ہوئے زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کی نئی ضرورتوں کی تکمیل کر سکیں، ندوۃ العلماء کی تاسیس کے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں اساتذہ کی تربیت گاہ (ٹرفینگ سنٹر) کا قیام۔“

۲۔ ”دینی درس گاہوں کے بہت سے طلبہ دینی تعلیم مکمل کرنے کے بعد جدید تعلیم حاصل کرنے کے لئے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخل ہوتے ہیں وہاں کے ماحول کا ان کے وضع و طریق پر اثر پڑتا ہے اور بعض حالات میں ان کے عقائد و اعمال پر نامناسب اثرات پڑتے ہیں اس صورت حال کو پورے طور پر دیکھنا تو بہت ہی دشوار ہے لیکن ذہین، صاحب استعداد اور صالح مزاج طلبہ کو دارالعلوم اپنی نگرانی اور اہتمام میں انگریزی زبان اور جدید علوم کی اعلیٰ تعلیم دلائے۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء کو اپنے محل وقوع کے اعتبار سے اس کام میں آسانی سے مل سکتا ہے۔۔۔۔۔ ایسے ذہین اور صالح

طالب علموں پر درجہ عالمیت ہی سے نظر رکھی جائے اور درجہ فضیلت سے فارغ ہونے کے بعد ان کو اپنی مگرانی میں ہائی اسکول کے امتحان کے لئے تیار کیا جائے اور پھر اپنی مگرانی میں دارالافتاء میں رکھ کر یونیورسٹی کی اعلیٰ تعلیم دلائی جائے۔ ایسے طلبہ کو حسب ضرورت معقول مدد دی جائے اور آئندہ ان کے لئے مفید ملی کاموں کے مواقع فراہم کرنے کی کوشش کی جائے۔

اگرچہ ان تجاویز پر ہنوز علدر آمد نہیں ہو سکا ہے مگر امید ہے کہ یہ جلد علی جامہ اختیار کریں گی اور اس وقت بائیان ندوہ کی ایک دیرینہ خواہش پوری ہوگی اور اس سے ملک و ملت دونوں کو ہی فائدہ پہونچے گا۔

۱۹۳۶ء میں دارالعلوم میں ابتدائی تعلیم کا ایک شعبہ اور مقامی طلباء کے لئے ایک کتب کھولا گیا تھا جسے ترقی دے کر مدرسہ ثانویہ قائم کیا گیا مگر اس کی کوئی مستقل عمارت نہ تھی جس کی سخت ضرورت تھی چنانچہ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی مساعی جیلہ سے شیخ انس یوسف یسین (سفر سعودی عربیہ) نے ۲۲ اپریل ۱۹۴۲ء کو اس کا سنگ بنیاد رکھا۔ جس کی علی علی عمارت تعمیر ہو چکی ہے اور مدرسہ اس میں منتقل ہو گیا ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ۱۹۲۶ء کے ندوۃ العلماء کے بائیسویں سالانہ اجلاس کے بعد سے پھر اس کا کوئی سالانہ اجلاس نہ ہو سکا البتہ ۱۳ اکتوبر تا ۳ نومبر ۱۹۶۵ء ندوۃ العلماء کا جو پچاسی سالہ جشن تعلیمی منایا گیا وہ نہ صرف ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کی تاریخ کا ایک درخشاں باب ہے بلکہ خود اس ملک کی تاریخ میں اپنی ندرت و نوعیت کے لحاظ سے آپ اپنی مثال آپ ہے اور امید ہے کہ وہ نہ صرف ندوۃ العلماء کی نشاۃ ثانیہ کے لئے سنگ میل اور اس کے آئندہ سالانہ اجلاس کے لئے پیش خیمہ ثابت ہوگا بلکہ اس سے اس عظیم دینی، تعلیمی اور اصلاحی تحریک کے اہم مقاصد کی تکمیل اور ان کے عالم اسلام کے گوشہ گوشہ میں پہونچانے اور مسلمانوں کے دل و دماغ میں ان کے جاگزیں کرنے کی نئی راہیں کھلیں گی۔

## حوالہ جات :

- ۷۹۔ روداد طبعہ چہارم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ، ص ۳۵
- ۸۰۔ حوالہ بالا، ص ۵۷-۶۱
- ۸۱۔ علی : مصدر سابق ، ص ۱۸۳ (حاشیہ)
- ۸۲۔ تعمیر حیات (لکھنؤ) ج ۱۲ ش ۳ (۱۰ دسمبر ۱۹۷۴ء) ، ص ۱
- ۸۳۔ علی : مصدر سابق ، ص ۲۲۷
- ۸۴۔ حوالہ بالا، ص ۱۸۲
- ۸۵۔ حوالہ بالا، ص ۱۸۴ بحوالہ فرد کا روالی [جلسہ انتظامیہ] قلمی محفوظہ دفتر ندوۃ العلماء
- ۸۶۔ روداد اجلاس نوزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۲۶ پر سرکاری امداد سے دست برداری کا سن ۱۹۲۱ء دیا ہوا ہے۔
- ۸۷۔ روداد اجلاس پانزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۳۲-۳۵
- ۸۸۔ حوالہ بالا، ص ۷۵
- ۸۹۔ روداد اجلاس شانزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۵۴-۵۵
- ۹۰۔ حوالہ بالا، ص ۷۶
- ۹۱۔ حوالہ بالا، ص ۷۸
- ۹۲۔ حوالہ بالا، ص ۸۰
- ۹۳۔ حوالہ بالا، ص ۹۶
- ۹۴۔ حوالہ بالا، ص ۹۷
- ۹۵۔ شاہ معین الدین احمد ندوی : حیات سلیمان (اعظم گڑھ، ۱۹۷۳ء) ، ص ۱۶۸
- بحوالہ شذرات ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) اپریل ۱۹۷۴ء
- ۹۶۔ روداد اجلاس ہینزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت)
- نیز علی : مصدر سابق ص ۱۹۷-۲۰۰

- ۹۰۔ روداد اجلاس ہندویم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۹۳-۹۵
- ۹۱۔ شاہ معین الدین: مصدر سابق، ص ۲۸۷ پر ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) مارچ ۱۹۷۵ء کے حوالہ سے اس اجلاس کی تاریخیں ۹ مارچ ۱۹۷۵ء درج ہیں جو درست نہیں ہیں۔
- ۹۰۔ روداد اجلاس نور دوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۷۸
- ۱۰۔ روداد اجلاس بست وکیم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۷۳
- ۱۰۱۔ شاہ معین الدین: مصدر سابق، ص ۲۸۷-۲۸۹ بحوالہ ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) مارچ ۱۹۷۵ء
- ۱۰۲۔ ابوالحسن علی ندوی: پرانے چراغ (لکھنؤ، ۱۹۷۵ء) ص ۳۵
- ۱۰۲۔ روداد اجلاس بست ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۸۸
- ۱۰۲۔ حوالہ بالا، ص ۹۱
- ۱۰۴۔ روداد اجلاس بست وکیم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۱۴۱-۱۴۲
- ۱۰۵۔ حوالہ بالا، ص ۹۵
- ۱۰۰۔ حوالہ بالا، ص ۱۲۸
- ۱۰۰۔ روداد اجلاس بست و دوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۲۱-۲۲
- ۱۰۹۔ حوالہ بالا، ص ۹۳-۹۴
- ۱۱۔ حوالہ بالا، ص ۱۳۱-۱۳۲
- ۱۱۔ حوالہ بالا، ص ۱۷۷
- ۱۱۱۔ شمس تبریز خاں: صدیر یار جنگ (لکھنؤ، ۱۹۷۲ء) ص ۳۳
- ۱۱۲۔ ابوالحسن علی ندوی: حیات عبدالحی (دہلی، ۱۹۷۰ء) ص ۳۷۳
- ۱۱۳۔ حوالہ بالا، ص ۳۷۴
- ۱۱۵۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ منعقدہ ۱۸ جون ۱۹۷۱ء روز کیشنبہ (لکھنؤ، ب، ت) تجویز نمبر ۵

۱۱۶۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ منعقدہ ۲۴ رجب ۱۳۹۱ھ (۲۴ مارچ ۱۹۱۲ء)

اگست ۱۹۱۲ء (لکھنؤ: ب، ت) ص ۶

۱۱۷۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ، منعقدہ ۲۶ شعبان ۱۳۹۲ھ مطابق ۵

اکتوبر ۱۹۱۲ء (مطبوعہ) ، ص ۲۱

۱۱۸۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء منعقدہ ۱۱ ربیع الثانی ۱۳۸۳ھ مطابق یکم ستمبر ۱۹۶۳ء

(لکھنؤ: ب، ت) تجویز ۳ (ج) ، ص ۴

۱۱۹۔ حوالہ بالا، تجویز ۳ (ب) ، ص ۴

۱۲۰۔ حوالہ بالا، تجویز ۱۲ ، ص ۴۲

۱۲۱۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۲۶ شعبان ۱۳۹۲ھ مطابق ۵

اکتوبر ۱۹۱۲ء (مطبوعہ) ص ۱۱

۱۲۲۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نعیم الدین مدنی: پچاسی سالہ جشن ندوۃ العلماء لکھنؤ، معارف

(اعظم گڑھ) ج ۱۱۶، صفحہ ۵ (نومبر ۱۹۴۵ء) ص ۳۶۶-۳۹۹، عبدالحلیم ندوی:

روداد ۸۵ سالہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء لکھنؤ، اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) ج ۸، صفحہ ۱

(جنوری ۱۹۶۶ء) ص ۹۱-۱۰۶، محمد رضا انصاری: جشن ندوۃ العلماء، ج ۱ (نئی دہلی) ج ۳،

صفحہ ۶ (جنوری ۱۹۶۶ء) ص ۲۲-۲۳، تعمیر حیات (لکھنؤ) اشاعت خاص ج ۱۳

ش ۱-۳ (دارودہ ۲۵ نومبر و ۲۵ دسمبر ۱۹۶۵ء)

# قصہ آدم و بنی آدم

## مضمون "نفس واحدہ" پر ایک استدلال

جناب میر ولایت علی

قرآن حکیم میں مذکور قصہ آدم و عروج انسان کی ایک ایسی داستان ہے جو تاقیہ انسانوں کے لئے موجب درس و عبرت اور مفید و کارآمد رہے گا۔ اس سے ہر زمانہ کا انسان خلافت کے بلند مقامات کے اسرار و رموز اور باریکیوں کو سمجھ کر اطاعت الہی کے ذریعہ عروج کے انتہائی مدارج طے کر سکتا ہے اور "احسن تقویم" میں خلقت کے بعد اسفل سافلین کے انتہائی درجہ تنزل میں گرنے سے بچ سکتا ہے مگر آج وہ جامہ تقلیدی ذہنیت کے باعث تنزل آدم کی ایک فرسودہ و ناکارہ کہانی بنا ہوا ہے۔ جس سے ارتقا پذیر زندگی کو ترقی کرنے کا کوئی داعیہ نہیں ملتا۔

علم کا مقصد انسان کو عمل کے لئے تیار کرنا ہے اور عمل کا مقصد انسان کو ترقی اور خوشحالی کی منزل پر پہنچانا ہے۔ قوموں کی تاریخ اور قرآن حکیم میں اقوام گزشتہ

(۱) شائع شدہ اسلام اور عصر جدید" ماہ اکتوبر ۱۳۵۷ھ

حکایات انہی مقاصد کی تکمیل کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔

قرآن حکیم میں قصہ آدم بعنوان خلافت بیان ہوا ہے۔ اس میں تخلیق آدم کا رُئی ذکر نہیں ہے۔ اس کی ابتداء ان الفاظ سے ہوئی ہے۔ ”اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً“ (بقہ ۲۱) یعنی ارشاد الہی یہ ہے کہ میں زمین میں ایک خلیفہ مقرر کرنے والا ہوں۔ بالفاظ دیگر میں ملک میں ایک حاکم مقرر کرنے والا ہوں۔ اس مفہوم کی نلفظ بہ غلط تائید قصہ خلافت داؤد سے ہوتی ہے جہاں ارشاد ہوا ہے کہ سید ”یٰۤاٰدُّ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ“ (ص ۳۸) یعنی اے داؤد میں نے تجھے زمین میں حاکم بنایا ہے۔ اسلامی روایات میں تسلیم شدہ ہے کہ یہ دونوں حضرات پیغمبر تھے اور زمین میں خلیفہ بنائے گئے تھے۔ قرآن مجید میں لفظ خلیفہ صرف انہی دو مقامات پر آیا ہے اور دونوں جگہ الفاظ (جعل۔ خلیفہ۔ الارض) بالکل یکساں ہیں نیز جہاں جہاں اس کے مشتقات (استخلاف۔ یتخلف۔ ستخلف۔ خلافت اور خلقا) استعمال ہوئے ہیں۔ ہر جگہ اس سے مراد حکومت، بادشاہت اور قوم کی سرداری اور پہلوں کی جانشینی ہی ہے۔ یعنی نہ صرف آدم و داؤد بلکہ دوسرے تمام باصلاحیت انسانوں کے ساتھ بھی اسی حکومت و سرداری ہی کا مفہوم وابستہ ہے اور تمام باصلاحیت انسانوں سے اسی کا وعدہ ہے تو ضیعاً صرف ایک مثال سورہ اعراف ۱۲۹ کی پیش ہے۔ موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا ”مَریب ہے کہ تمہارا رب تمہارے دشمنوں کو ہلاک کر دے اور تم کو ملک میں خلیفہ یعنی حاکم بنائے (یستخلفکم فی الارض) پھر دیکھے کہ تم کس طرح عمل کرتے ہو۔“ خلافت قوم کی اس شیرازہ بندی کا نام ہے جو انفرادی مفاد کو اجتماعی مفاد کے تابع کر کے امن وامان قائم رکھے جس میں ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے جس میں سب کو اپنی فطری صلاحیتوں کے مطابق کام کر کے ایک خوش حال اور کامیاب زندگی گزارنے کے مساوی حقوق اور مواقع حاصل ہوں۔ اس مثال سے بات یقین کی حد تک صاف ہو جاتی ہے کہ قصہ آدم۔ تخلیق بشر سے متعلق نہیں بلکہ قیام امن وامان جس کے بلو میں صالح معاشرہ وجود میں آتا ہے لوگوں پر حاکم مقرر



کرنے سے متعلق ہے۔ اسی لئے ان مقامات پر خلق کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ جل کا  
 لفظ استعمال ہوا ہے۔ البتہ جہاں تخلیق بشر کا ذکر ہے وہاں خلق کا لفظ استعمال ہوا ہے  
 جیسے اِنِّیْ خَالِقُ بَشَرٍ مِّنْ طِیْنٍ ۚ۱۳۸ یا خَالِقُ بَشَرٍ مِّنْ مَّصْلٰلٍ ۚ۱۳۹ یعنی گیلی مٹی  
 یا خشک ٹھیکری سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں ۱۳۸ گویا تخلیق بشر اور خلافت آدم  
 دو الگ الگ واقعات ہیں اسی لئے دونوں جگہ الگ الگ مناسب حال الفاظ  
 استعمال ہوئے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے آگے پیچھے بعض دوسرے الفاظ ملتے جلتے آئے  
 ہیں اس لئے خلافت کا قصہ تخلیق سے گڈ مڈ ہو کر باہم پیوست ہو گیا ہے جس کی وجہ سے  
 بیسیوں اشکالات پیدا ہو گئے ہیں اور مختلف نظریات وجود میں آ گئے ہیں۔ میں نے  
 ۱۳۷۷ء میں دونوں واقعات کی دو علیحدہ علیحدہ تفصیلات پیش کی تھیں۔ جن میں (۲۶)  
 اشکالات و اعتراضات وارد کر کے قصہ آدم کے (۱۳۷) الفاظ، خلیفہ، مہبوط، طین، نار،  
 جن، شجر، جنت، ارض، ملائکہ، سجدہ، ورق، اجنبہ، لباس، ذائقہ اور قَالَ کا تفصیلی  
 تجزیہ کر کے واضح کیا تھا کہ حضرت آدمؑ دنیا کے پہلے انسان نہیں، بلکہ پہلے خلیفہ،  
 پہلے پیغمبر، پہلے حاکم اور پہلے نوح ہیں۔ اس وقت تک میرے ذہن میں یہی بات تھی کہ  
 حضرت آدمؑ دنیا کے پہلے پیغمبر ہیں۔ اگرچہ اس خیال کی تائید میں  
 نص صریح نہیں ہے مگر سلسلہ انبیاء میں ان کا نام آنے سے عام طور پر ان کا انبیاء  
 میں شمار ہوتا ہے۔ اب رسالہ اسلام اور عصر جدید اکتوبر ۱۳۷۷ء میں جناب محرم کبیر الدین  
 صاحب فوزان کے مضمون "نفس واحدہ" میں بالکل ایک نئی تحقیق دیکھنے میں آئی کہ  
 حضرت آدمؑ پہلے پیغمبر نہیں بلکہ دنیا کے پہلے پیغمبر حضرت نوحؑ ہیں۔ موصوف نے اس  
 کے ثبوت میں قرآن مجید کی (۹) آیات سے استدلال کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حضرت  
 آدمؑ حضرت نوحؑ کے بعد کے پیغمبر ہیں اور ان دونوں آیات کو بھی پیش کیا ہے جن  
 میں آدمؑ کا لفظ پہلے اور نوحؑ کا لفظ بعد آیا ہے اور اس کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ اس  
 سے تقدم زمانی ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسا لگتا ہے کہ جدہ قریب یعنی آدمؑ کا ذکر پہلے اور نوحؑ  
 یعنی نوحؑ کا ذکر بعد میں ہوا جیسے سورہ والتین میں ہے۔

موصوف نے اپنی اس جدید تحقیق کے ثبوت میں یافث بن نوح کے فرزند کی مورث کے حالات لکھے ہیں اور بتلایا ہے کہ کیورث اور آدم کے واقعات بالکل ملتے جلتے ہیں اس لئے کیورث اور آدم ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں۔ اس خیال کی تائید میں البراکہ، روح المعانی اور تاریخ ابن خلدون وغیرہ کے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں جس سے مضمون کافی دلچسپ ہو گیا ہے۔ اس کے دیکھنے کے بعد میرے وہ پرانے خیالات تازہ ہو گئے جو ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی کتاب "قرآن اور علم جدید" مطبوعہ برسوم ۱۹۵۹ء اور جناب مولانا محمد جعفر شاہ صاحب ندوی پھلواروی کے مضامین شائع شدہ مائتاتہ ثقافت لاہور ۱۹۵۶ء اور حضرت محترم سید سلیمان ندوی صاحب جم کی کتاب "ارض القرآن" مطبوعہ ۱۹۲۳ء کے مطالعہ کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ میرے خیال میں ارض القرآن کا وہ نوٹ جو عرب کے مختلف قبائل منجملہ قبیلہ اودوم سے متعلق ہے، روایتی طور پر قصہ آدم سے بہت قریب اور اس پر زیادہ چسپاں نظر آتا ہے۔ اس لئے تارکین اسلام اور عصر جدید کے ملاحظہ کے لئے پیش ہے۔

اسحاق کے دو بیٹے تھے ایک یعقوب جن کا لقب اسرائیل ہے اور دوسرے عیساؤ ان کا لقب اودوم تھا۔ یہ شمالی عرب کے کوہ سروات میں ادومی قبائل کا جد اعلیٰ تھا (جلد اول ص ۱۳) شمالی عرب کے ایک کوہستانی مقام ساعیر میں ادومی عربوں نے ایک حکومت قائم کی تھی (جلد اول ص ۱۶) عیسو کا نام عرف عام میں اودوم سرخ تھا اسی لئے اس خاندان اور اس ملک کا نام اودوم پڑ گیا۔ (جلد دوم ص ۲۸) عرب کا تیسرا ابراہیمی قبیلہ اودوم ہے۔ اس قبیلہ میں حضرت ایوب مبعوث ہوئے تھے۔ قبیلہ اودوم کی مذہبی حالت سے قرآن نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے لیکن اس میں کسی پیغمبر کا مبعوث ہونا اس بات کی شہادت ہے کہ کم از کم قبیلے کے کچھ افراد راہ راست پر نہ تھے (جلد دوم ص ۱۶) شمالی عرب میں ابتدائے عہد سے مختلف قبائل اودوم، عمورانی، موآب، بنو عمان، مدیانی اور عمالیق آباد تھے۔ عہد عاد و ثمود و اودوم (از ۲۵۰۰ قبل مسیح تا ۸۰۰ قبل مسیح) ہے ہر قطعہ کو قبائل کی اضافت و نسبت سے ممتاز کرتے تھے مثلاً اودوم کی زمین وغیرہ۔ (جلد

اس اقتباس کی تصدیق عیسائیوں کی مذہبی مقدس کتاب بائبل سے بھی ہوتی ہے۔  
 پیدائش باب ۲۵ میں ہے کہ اصحاق کے دو توام بیٹے تھے۔ پہلا بیٹا عیسو اور دوسرا بیٹا  
 یعقوب تھا۔ اور باب ۳۶ میں ہے کہ عیسو جسے اودم بھی کہتے ہیں کوہ شعیر میں رہنے  
 لگا۔ عیسو کی اولاد میں جوئیس تھے ملک اودم میں پیدا ہوئے۔ یہی وہ بادشاہ ہیں جو  
 ملک اودم پر۔ پیٹرز اس سے کہ اسرائیل کا کوئی بادشاہ ہو۔ مسلط تھے۔ اور  
 ۱۔ سلاطین باب ۱۱ میں ہے کہ سلیمان بادشاہ فرعون کی بیٹی کے علاوہ بہت سی اجنبی  
 عورتوں سے یعنی موسابی، مومنی، اودمی، صیدانی اور حتی عورتوں سے محبت کرنے  
 لگا۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کے پوتے عیسو تھے اور ان کا لقب  
 اودم تھا۔ ان کے خاندان میں بادشاہت چلی۔“

اب یہ امر غور طلب ہے کہ اگر قبیلہ اودم کے افراد نزول قرآن کے وقت موجود  
 تھے تو قریب الفہم ہے کہ یہی بنی اودم بنی آدم کہلاتے ہوں گے۔ اس کو تسلیم کر لینے  
 کے بعد قرآن حکیم کے متعدد مقامات ”جو بنی آدم کے مخاطب سے متعلق ہیں اور جن کے  
 سمجھنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں“ واضح اور صاف ہو جاتے ہیں۔ قرآن حکیم میں  
 کہیں بنی اسرائیل سے اور کہیں بنی آدم سے بار بار خطاب ہوا ہے جس سے پتہ چلتا  
 ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی نسل کے یہ دو قبیلے بالکل الگ اور متوازی تھے جن میں انبیاء  
 مبعوث ہوتے رہے تھے اسی لئے ان سے الگ الگ خطاب ہوا اور جس وقت  
 سب سے عام خطاب مقصود ہوتا تھا اس وقت ”ایھا الناس“ استعمال ہوا ہے،  
 مفسرین کو یہ بات تسلیم ہے کہ بنی اسرائیل حضرت یعقوب کی اولاد کا گروہ ہے۔ اور  
 جہاں بنی آدم کہہ کر خطاب کیا گیا ہے تو اس کے متعلق خیال ہے کہ کوہ ارض کے پہلے  
 انسان حضرت آدمؑ کی تمام اولاد یعنی بنی نوع بشر سے خطاب ہے مگر قرآن حکیم میں کہیں  
 مذکور نہیں ہے کہ حضرت آدمؑ دنیا کے پہلے انسان ہیں بلکہ اسلامی لٹریچر میں روایت

ایسا مواد بھی موجود ہے کہ مبینہ آدم سے پہلے کئی آدم ہو چکے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر درست نہیں ہو سکتا کہ خلافت آدم و تخلیق انسان کے قصے کو ایک ہی ڈوری سے بانٹ جائے۔ تخلیق انسان سے متعلق بحث کا یہ موقع نہیں ہے اس کی بحث جدا گانہ ہے۔ یہاں بحث صرف خلافت آدم اور خطاب بنی آدم سے ہے۔ حضرت آدمؑ بیک وقت خلیفہ و نبی بالکل اسی طرح تھے جس طرح حضرت داؤدؑ بیک وقت خلیفہ اور نبی تھے۔ جیسا کہ دونوں قصوں کے الفاظ جعل، خلیفہ، الارض کے اشتراک سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خلافت و نبوت وہاں قائم ہی نہیں ہو سکتی جہاں انسانی قوم و امت کا وجود ہی نہ ہو۔ مروجہ قصہ آدم سے یہ بات بہت ہی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ نوع بشر کی پیدائش سے پہلے فرشتوں کو اس کا علم تھا کہ انسان دنیا میں فساد و خونریزی کرے گا۔ اور پھر یہ کہ آدم کو علم سکھا کر اور فرشتوں کو اس علم سے محروم رکھ کر دونوں کا امتحان لیا گیا اور فرشتوں کو فیصلہ کر کے ان پر جہالت کا فتویٰ لگایا گیا جو خلافت عدل ہے۔ نیز یہ کہ سجدہ کرنے کا حکم فرشتوں کو دیا گیا تھا جنہوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے جو فرشتوں کی جنس سے نہ تھا بلکہ دوسری ناری جنس کا فرد تھا، سجدہ نہ کیا۔ لہذا انہی ناری جنس کو سجدہ کا حکم دیا جانا کہیں موقوف نہیں ہے۔ (اور یہ بھی ظاہر نہیں ہے کہ ابلیس پوری ناری جنس کا نمائندہ تھا یا نہیں) پھر اس ناری مخلوق کا اکیلا نمائندہ ابلیس سجدہ نہ کرنے پر مجرم و لعنتی قرار دیا گیا؟ اور اس سے کیوں پوچھا گیا کہ تو نے سجدہ نہیں کیا۔ اور ابلیس بجائے دونوں کو جواب دینے کے کہتا ہے کہ میرے لئے سجدہ کا حکم نہیں تھا اس لئے میں نے سجدہ نہیں کیا۔ اور اس طرح اپنی تسلی بڑائی کا ادعا کرتا ہے اور اپنی گمراہی کی ذمہ داری خدا پر تھوپتا ہے اور پھر خدا کی عزت کی قسم کھا کر خدا سے یوم بعثت تک انسانوں میں گمراہی پھیلانے کی مہلت لیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس قصہ کا ایک ایک جزو وضاحت طلب ہے۔ قصہ آدم کو سمجھنے میں ایک دشواری یہ بھی ہے کہ لفظ آدم کہیں انفرادی معنی میں بولا گیا ہے اور کہیں اجتماعی معنوں میں اس لئے بعض تحقیق کا خیال اس طرف سے ہے کہ قصہ آدم حقیقی ڈراما نہیں ہے بلکہ صرف ڈرامائی اغاز سے یہ واضح کیا گیا ہے

کہ خدا کے سارے فرشتے یعنی تمام ملکوتی طاقتیں انسان کی خدمت میں لگی ہوئی ہیں۔ صرف ایک فیرونی وجود نفس امارہ ایسا شیطان ہے جو ہر انسان کے ساتھ پیدا ہوتا ہے یا شتائے چند نفوس قدسیہ کے سب کو بہکا تا رہتا ہے۔ اس سے بچنا چاہئے۔

میراثیہ فکریہ ہے کہ قصہ آدم حاکم وقت کا انفرادی قصہ ہے اور بنی آدم بنی اسرائیل کی طرح کا ایک گروہ تھا۔ اسی لئے گروہ بنی آدم سے کہا گیا ہے کہ۔ ”اے بنی آدم ہم نے تم پر لباس اتا رہا جو تمہارے عیبوں کو ڈھانکتا ہے اور زینت کا موجب ہے اور تقویٰ کا لباس ہی بہترین لباس ہے۔ اے بنی آدم شیطان (نفس امارہ) تمہیں اسی طرح دکھ اور فتنے میں نہ مبتلا کر دے جس طرح اس نے تمہارے والدین کو باغ سے نکلوا دیا تھا اور ان کا لباس اترا دیا تھا تاکہ ان کے عیب دکھادے (اعراف ۲۰، ۲۱) یہ مخالف ایمان الناس سے نہیں ہے بلکہ گروہ بنی اسرائیل سے الگ صرف گروہ بنی آدم سے ہے پس ماننا پڑے گا کہ یہ آدم کی پشت سے نکلی ہوئی نسل اولاد ہے جو نزول قرآن کے وقت اسی طرح موجود تھی جیسے بنی اسرائیل کا گروہ پایا جاتا تھا۔

اسی سورۃ اعراف کا دوسرا مقام اس سے زیادہ غور طلب ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔  
 ”اور جب تیرے رب نے بنی آدم سے ان کی بیٹیوں سے ان کی اولاد نکالی اور ان کو اپنے آپ پر گواہ ٹھہرایا۔ (کہا) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ انھوں نے کہا ہاں ہم گواہ ہیں۔ ایسا نہ ہو کہ قیامت کے دن تم کہو کہ ہم بے خبر تھے یا یہ کہو کہ ہمارے آباؤ یعنی باپ دادا نے پہلے شرک کیا اور ہم ان کے پیچھے ان کی اولاد تھے تو کیا ہم کو اس کی وجہ سے ہلاک کرتا ہے کہ ابطال کرنے والوں نے ابطال کیا (اعراف ۱۷۲، ۱۷۳)۔

اس آیت میں آدم کی بیٹی سے نکالے ہوؤں سے نہیں بلکہ اولاد آدم کی بیٹیوں سے نکالے ہوؤں سے اور ان کی ذریت سے اقرار لینے کا ذکر ہے یعنی موجودہ گروہ کی سابقہ نسلوں سے اقرار لیا گیا تھا جن کے باپ مادا شرک کرتے تھے اور مرچکے تھے۔ ان کے کارناموں سے موجودہ گروہ روایت در روایت واقف تھا اسی لئے کہا گیا کہ جو ابوالکلام دانی یہ نہ کہہ سکو کہ پہلے خبر تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولاد آدم کا یہ گروہ پہلے

اپنے اتحاد کے دور میں حق پرست تھا اور بعد میں یعنی اپنے انتشار کے بعد میں باطل پرست ہو گیا تھا۔ نزول قرآن کے وقت کے لوگ ان حالات سے واقف تھے اسی لئے انھیں یاد دلایا گیا کہ تمہارے ابتدائی دور کے لوگ یعنی باپ دادا حق پرست تھے جس کا تمہیں علم ہے۔ باطل پرستی بعد کی ایجاد ہے اس سے بچو اور اپنے باپ دادا کی طرح حق پرست رہو۔ اس سیدھی سادی بات کو ارواح کی طرف اور ازل میثاق کی طرف منتقل کیا گیا جبکہ آیت میں ارواح کا یا ازل میثاق کا کوئی لفظ ہی مذکور نہیں ہے اور نہ یہ کوئی محاورہ ہی ہے کہ پشت سے ارواح نکلتی ہیں۔ نیز اگر ازل میثاق میں ارواح سے اقرار لینے کا قصہ ہوتا جو کسی کو بھی یاد نہیں رہا سب بے خبر تھے، اس بے خبری کو باخبری کچھ کر مزا کا مستوجب قرار دینا کسی طرح عدل و انصاف کا فعل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ ارواح کے کون سے باپ دادا کجماں شرک کرتے تھے جن کی تقلید سے انھیں متنبہ کیا جا رہا ہے۔ میرے پیش نظر ہمیشہ یہ خیال رہتا ہے کہ افعال خدا کی مطابقت افعال خدا سے ہونی چاہئے۔ قصہ آدم کی مطابقت غور کرنے پر بھی سمجھ میں نہ آتی تھی۔ رمضان ۱۳۴۵ھ مطابق فروری ۱۹۲۷ء کا واقعہ ہے کہ ایک مجلس تفسیر میں قصہ آدم مندرجہ سورہ بقرہ رکوع ۴۷ کے مالہ و ما علیہ پرتین دن تک مسلسل کافی بحث مباحثہ ہوا مگر کوئی اطمینان بخش حل نہیں نکلا جس کی وجہ سے میرا دماغ سخت اُدھیر پن میں مبتلا تھا کہ آخر یہ قصہ پوری طرح کیوں سمجھ میں نہیں آ رہا ہے۔ چنانچہ سحری کے بعد نماز فجر سے فارغ ہو کر بستر پر لیٹا ہوں۔ نیند کی غنودگی طاری ہو رہی ہے کہ اچانک زور سے آواز آئی۔ ”ارے یہ تو پیشین گوئی ہے“۔ آواز سننے ہی قلب مسرت سے اچھلنے لگا محسوس ہو رہا تھا کہ میں پوری طرح بیدار ہوں اور اُنٹا ناٹا تائیدی خیالات اس قبیل کے آنے لگے کہ سورہ بقرہ مدنی پہلی سورۃ ہے مکی دور میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بے شمار مصیبتیں جھیلنی پڑیں حتیٰ کہ متی اللہ علیہ وسلم یعنی اے وہ تیرے مددکنب آئے گی کی پکار لوگ لگانے لگے۔ مدینہ پہنچے پر حضور اکرم کو خلافت آدم کے قصہ اس لئے سنایا گیا کہ اب عرب میں آپ کی سرداری کا وقت آگیا ہے۔ سارے

نیکو کار فرشتہ صفت لوگ اطاعت گزار رہیں گے اور اہل بی صفت سارے سرکش (الوجہل، الوبہل، البوسیان وغیرہ) فساد و خونریزی کے مواقع فراہم کریں گے مگر سب ذلیل و خوار ہوں گے۔ اہل ننان سے اپنا کام جاری رکھئے وغیرہ۔“

ان خیالات سے دل کو سکون ملا۔ دوسرے روز مفسر صاحب سے اس غیبی آواز اور قلبی واردات کا اظہار کیا تو فرمایا کہ ”بہت سنا ہے یہ صحیح ہو۔“ اس واقعہ سے بہت سی مگر بہن کھل گئیں اور تمام قصص و حکایات کے سمجھنے میں مدد ملی۔ الحمد للہ قرآن حکیم سوتے ہوؤں کو تھپک تھپک کر مزید غافل کر دینے والی کتاب نہیں ہے بلکہ غافلوں کو جھجھکڑ کر اٹھانے اور میدان کے شہسوار بنا کر دنیا میں عزت و آبرو کا مقام دلانے اور رزقِ کریم سے مالا مال بنانے والی کتاب ہے۔ قصہ آدم علیہ السلام کا زمانہ دنیا کے ہر قائد ہر لیڈر اور ہر سربراہ جماعت پر منطبق ہوتا ہے۔ ہر کچھدار شخص کو ہمت سے اصلاحی کام پر آمادہ کرتا ہے۔ جو قوم شیطان قوتوں پر قابو پا کر ملکوتی قوت سے استفادہ کرتی ہے۔ جنات الارض کے بے شمار فوائد سے استفادہ بنیٰ خوشحال زندگی گزارتی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو فہم صحیح اور عمل صالح کے ذریعے قرب خداوندی حاصل کرنا نصیب کرے۔

## تبرہ

(تبرے کے لئے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

### الحلاج — شہیدِ عشق الہی

تالیف: پروفیسر ناماری شیل  
ناشر: نزلک بیچقوب بگنر۔ گولون۔ ۱۹۶۸ء  
صفحات: ۱۸۰

یہ کتاب غیر ہمسائی مذاہب کی دستاویزات کے سلسلہ مطبوعات کی ایک کڑی ہے جس کا ذیلی عنوان زندگی اور روایت ہے۔ اس کا انتخاب، ترجمہ اور تعارف پروفیسر ناماری شیل کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ دراصل اس کتاب کے ذریعہ بغداد کے نامور صوفی حسین

---

\* تبرہ نگار دلیف خالد ہسپانوی مسلمان ہیں، کچھ عرصہ اسلامک ریسرچ سنٹر، یونیورسٹی آف اسلام آباد پاکستان میں ایسوسی ایٹ پروفیسر رہے، آج کل جرمنی میں مقیم ہیں۔ انگریزی اور جرمن کے علاوہ وہ ترکی، فارسی، عربی، اردو وغیرہ زبانوں سے بھی واقف ہیں۔ انھوں نے یہ تبرہ بھی اردو میں لکھ کر بھیجا ہے (مدیر)



منصور کو جس قارئین سے متعارف کرانے کی کوشش کی گئی ہے جو عام طور سے حسین بن منصور الحلاج کے نام سے مشہور ہیں۔ حلقہ مستشرقین میں پروفیسر اناطولی شیل اقبال پر ایک سند کا درجہ رکھتی ہیں لہذا انہوں نے منصور علاج کے ان افکار سے خاص طور پر بحث کی ہے جو شاعر مشرق علامہ اقبال کے نظریات پر اثر انداز ہوئے ہیں اور اس پہلو پر ابھی تک کما حقہ توجہ نہیں دی گئی تھی۔ زیر تبصرہ کتاب شاہد ہے کہ مصنف نے اس چیلنج کو قبول کیا اور خود کو رموز و اسرار سے پُر تصوف کے مذہبی رحمان کی اساس یعنی غیر شعوری افعال کی سراہر حیران کن پیچیدگیوں میں پوری طرح گم کر دیا۔ اس صدی کی دوسری دہائی میں مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی ماسنیوں مرحوم نے الحلاج کو از سر نو دریافت کیا تھا، اس کے لیے ہم سب ان کے ممنون ہیں اور موصوفہ نے بھی اس احسان کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر شیل نے منصور علاج کا سوانحی خاکہ ماسنیوں

کی یادگار کتاب *LA PASSION D'AL HOSSEYIN IBN MANSOOR-AL-HALLAJ*

*MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM* سے اخذ کیا ہے۔ لیکن ماسنیوں سے اس

اخذ و اقتباس کے باوجود ان کی یہ ادبی تالیف ایک ایسا ادبی شہ پارہ ہے جسے صرف اناطولی شیل ہی تالیف کر سکتی تھیں۔ اسی کتاب کی تکمیل میں مختلف زبانوں پر موصوفہ کے عبور کو بہت بڑا دخل ہے اس میں عربی، فارسی، ترکی، سندھی... اور اردو سے تراجم موجود ہیں۔ اسلام پر تحقیق کرنے والے مغربی محققین کے کام عموماً ایک رخ ہوتے ہیں مثلاً جو محققین عربی زبان سے آشنا ہوتے ہیں وہ عام طور پر اس کے ساتھ ترکی اور فارسی سیکھتے ہیں، اور جو پاک و ہند کی زبانوں سے ابتدا کرتے ہیں وہ عربی کی بجائے عموماً فارسی کی تعلیم حاصل کرتے ہیں، حتیٰ کہ گولڈزیہر (GOLDZIEHER) جیسے نامور طلباء کی تحقیق میں بھی اردو اور سندھی زبانوں سے ناواقفیت ایک رکاوٹ بن گئی ہے (قرآنی تفسیر کے اسلامی رجحانات۔ مطبوعہ نیشنل کونسل، ۳۶۶-۳۶۷ ج ۱، ج ۲ میں زبان)۔

پروفیسر شیل کو ان کی مہم گیری نے نہ صرف الحلاج کا ترجمہ کرنے (حصہ اول) بلکہ اس صوفی کا ایک ایسا خاکہ پیش کرنے کے قابل بھی بنا دیا جو گیارہویں صدی سے بیسویں صدی

ہنگ کی اسلامی روایات (حصہ دوم) کے مطابق ان کی صحیح عکاسی کرتا ہے۔ جہاں تک **غزل** کا تعلق ہے غلیج بنگال کے مشرقی علاقہ کو چھوڑ کر پوری اسلامی دنیا میں پائی جانے والی کتب کا اس میں اندراج ملتا ہے۔ غلیج بنگال کے مشرقی علاقہ کو ترک کرنا اگرچہ قابل فہم ہے لیکن قابل افسوس بھی ہے کیونکہ یہ علاقے ناخواندگی کا شکار رہے ہیں اس لیے یہاں اسلامی تصوف کو خصوصیت سے گہرا اثر و نفوذ حاصل ہوا ہے جاو کے ایک مشہور و معروف ولی لیتی جنار تو برہمچاٹ سے مشرق بعید میں الحلاج کے حقیقی ہانشین معلوم ہوتے ہیں۔

الحلاج کے ملفوظات کا انتخاب (۱) ان کے اشعار (۲) اور اد اور ارشادات (۳) روایات (۴) کتاب الطواسین (۵) ان کی قرآن کریم کی تفسیر اور (۶) متفرق طور پر ملنے والی سوانحی یادداشتوں سے کیا گیا ہے۔ یہاں یہ ذکر بے جا نہ ہوگا کہ مصنف نے جن اشعار کو جرمن زبان کا جامہ پہنایا ہے ان کا محض نشر میں ترجمہ نہیں کیا بلکہ جرمن میں منظوم موزوں کر دیا ہے۔ اور صرف الحلاج ہی کے اشعار تک نہیں بلکہ اس طویل مدت میں ان کے متعدد شاگردوں اور مباحوں نے جہاں کہیں ان کا تذکرہ اپنے اشعار میں کیا ہے ان کا بھی منظوم ترجمہ کیا گیا ہے۔ انا ماری شیل کا یہ انتخاب اپنی جامعیت کے لحاظ سے بھی قابل ستائش ہے۔ ہر چند منصور کے مباحوں کا انتخاب کلام زیادہ جامع نہیں ہے اور کتاب کے حجم کو دیکھتے ہوئے مصنف کو مورد الزام نہیں ٹھہرا سکتے۔ تاہم پشتو شعرا میں خوشحال خاں خٹک کے بجائے ہم رحمان بابا کو یقیناً ترجیح دیتے، اسی طرح اردو زبان کے شعراء میں اکبر الہ آبادی کی نسبت خواجہ میر درد کو نظر پاتی اعتبار سے الحلاج کے زیادہ قریب سمجھتے ہیں، جبکہ ان کا یہاں ذکر تک موجود نہیں ہے۔ کتاب میں مندرج ذیل صوفیا اور شعراء کے کلام سے اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ فرید الدین عطار، عین القادری، امجدی، عبدالقادر اجمیلانی، جلال الدین رومی، لال شہباز قلندر، محمود شبستری، لایچ ترک صوفیا میں سے پولنس امرے، نسیمی، اشرف اوغلو، رومی، عاشق، نیر جہانگیر ہاشمی، شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ترک شعراء میں سے فضولی، پیر سلطان ابدال، ریاضی الملبلی امی سینان، نیازی مصری علاوہ ازیں نظری، داراشکوہ، گل مصطفیٰ، خوشحال

ہاں خلک، بیدل، ذاتی، میر جان اللہ، بیٹے شاہ، سندھی شعراء میں شاہ عبداللطیف بھٹائی، مخدوم محمد زمان اور سچل سرمست، جرمن شاعر اور مستشرق فریدک رلیکھت اور مرزا غالب، بتیدل روپڑوی، فقیر امام بخش شکار پوری، اکبر الہ آبادی، ترکی دیشی روح اللہ اور محمد آقبال، ان کے علاوہ معاصرین میں سے ترکی کے صاحب ذکی الکتائب، عاصف خالد چلبی، امین الگنیر، بدری نویان، شام کے ادونس اور مصر کے صلاح عبدالعبود کا کلام مذکور ہے۔

اناماری شیل نے ایسے عظیم مصنفین کا اس کثیر تعداد میں ذکر کر کے وسیع اسلامی ملاحول پر اس خود سر صوفی کے رومانی اثرات کو مناسب رنگ میں اجاگر کیا ہے۔ ان کا کہنا ہوتا ہے ”دوسرے علماء تصوف نے اپنے رسائل اور مقالہ جات میں تو محض اصلاح ہی کے ملفوظات کو نقل کیا ہے۔ اس پر تم ظریفی یہ کہ ان کا نام بھی درج نہیں کیا جاتا بلکہ یہ محض اسی پر اکتفا کر لیتے ہیں کہ ایک عظیم انسان نے کہا ہے، یا ایک بہت بڑے صوفی کا قول ہے، وغیر ذلک (صفحہ ۱۱۰)

حسین بن منصور کے نقوش قدم پر چلنے والے صوفیاء کی تعداد حیران کن حد تک زیادہ ہے۔ ان پیروکاروں میں وہ مبلغین اور شعراء بھی شامل ہیں جو ان سے متعلق رہے یا خود کو ان کی طرف منسوب کرتے رہے ہیں جن میں سر فہرست نام عین القضاہ ہمدانی ہے بعد ازاں فرید الدین عطار ہیں، اسی طرح ”عطار سندھ“ سچل سرمست بحیثیت جانشین اصلاح اور شیوع شعراء میں سیسی (۱۳۱۶ء) اور پیر سلطان ابدال (۱۵۶۰ء) اپنے روحانی پیشوا کے ساتھ یک رنگی اور مشابہت میں اس حد تک آگے نکل گئے کہ اپنے پیشوائی طرح خود کو تختہ دار تک پہنچانے میں بھی کامیاب ہو گئے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی تو اکثر تبرے بھائی اصلاح ”کہہ کر ان کا ذکر کیا کرتے تھے۔

”انما الحق“ اصلاح کا مشہور ترین یا بالفاظ دیگر ”سوا ترین“ مقولہ ہے۔ ابن عربی کے نزدیک یہ مقولہ وحدت الوجود کی علامت بن چکا ہے۔ دارالاشکوہ نے جنھیں ۱۲۵۹ء میں

قتل کر دیا گیا تھا۔) عظیم اولیاء کی سوانح حیات میں ایک باب الحلاج پر بھی تحریر کیا ہے۔ اس مغل شہزادہ نے روایت پسندوں کے تسلط کو متزلزل کر دینے پر الحلاج کی بے پناہ ستائش کی ہے۔ یہ ستائش اس حقیقت پر مبنی ہے کہ یہ خود سر صوفی قدامت پسند فقہار کے لئے وبال جان بنے ہوئے تھے کیونکہ ان کا نظریہ تھا کہ عوام کے سامنے پرفرب اور جلی معجزے دکھا کر وہ ملک میں مشکلات و مصائب پھیلانے کے مرتکب ہوں گے۔ لیکن کسی کے سامنے نہ جھکنے والے اس بغدادی صوفی پر اس قریب الوقوع انجام کے آثار و علامات کا قلعہ کوئی اثر نہیں ہو رہا تھا جسے انھوں نے خود ہی دعوت دی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ سے محبت کے اظہار کی شدید خواہش نے انھیں یقین دلادیا تھا کہ انھیں بہر طور اپنی جان کی قربانی دینی ہوگی۔ ان کے لئے صلیب یا تختہ دار کی حیثیت ایک منبر سے کم نہ تھی جہاں سے وہ اپنا پیغام بڑی آسانی سے پھیلا سکتے تھے۔ (ان کی وفات صلیب پر ہوئی یا تختہ دار پر، اس کا یقینی طور پر کبھی بھی تعین نہیں ہو سکا) لہذا کوئی بھی انھیں اپنے اس راستہ سے انحراف پر مجبور نہ کر سکا جسے روایت پسند یقیناً ایک عیث راستہ خیال کرتے تھے۔ ان لوگوں کو جلد ہی ان کے ہر قول کے پس پردہ ایک معنی بغاوت کا شائبہ نظر آنے لگا۔ شاید روایت پسند اپنی اس کندہنی کے باعث ہی الحلاج کے مشن کے مؤیدین کی تبلیغ کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔

اناماری شیل نے الحلاج کے ذہن میں یکجا ہونے والے متعدد مراکز (مثلاً زرتشتی، مسیحی، ہندوستانی وغیرہ) کے مختلف عناصر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس نظریہ کو یکسر مسترد کر دیا ہے کہ الحلاج محض ایک ”پوشیدہ مسیحی“ تھے جیسا کہ بار توئے، دیر بیلو اور اوگست میولر نے اظہار کیا ہے۔ (تبصرہ نگار کے نزدیک یہ امر انتہائی حیران کن ہے کہ اس قسم کی رائے رکھنے والے علماء نے الحلاج میں نرمی و رافت کے فقدان کو کیوں نظر انداز کر دیا جبکہ یہاں الحلاج کو اس سچے کردار کے لئے نااہل قرار دیتا ہے۔) مسیح علیہ السلام کی خصوصیات کے متعلق ان کے اپنے نظریات تو کم از کم یہی ہیں۔) مصنفہ کے نزدیک یہ صوفی ایک پر جوش مسلمان ہیں، جو اسلام کی

حقیقۃً اھلاد کے متلاشی ہیں۔ فقہار نہ صرف اس استنباط کو قطعی طور پر مسترد کر دیا ہے۔ بلکہ اس عقیم صوفی نیز مصنف ہر دو کو بڑی سرگرمی سے آڑے ہاتھوں لیں گے۔

جہاں تک الحلاج کو دائرہ اسلام میں شامل ایک صوفی قرار دینے کا تعلق ہے۔ پورے وثوق سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ پرفیئر شیل نے الحلاج کا ساتھ دیا ہے۔ کیونکہ ”جھوٹے نبی“ کے سب سے بڑے مخالف اور دشمن ابن خرم کے متعلق ایک معمولی سے اشارہ کے علاوہ حسین بن منصور کے خلاف دلائل کا کوئی خاص ذکر نہیں ہے۔ ابن النذیم نے ”فہرست“ میں الحلاج پر جو شدید تنقید کی ہے اس کا تو ذکر تک ہی نہیں کیا گیا اور یہ بات ہمیں خاص طور پر محسوس ہوتی ہے۔ ابن النذیم کے مخالفانہ نظریات کی متعدد غیر متعصب مسلمان مفکرین نے بھی ہمنوائی کی ہے۔ کیونکہ عوام کی سنسنی خیزی سے دلچسپی کی سفلی تسکین کے لئے الحلاج کی ظاہری کوششوں میں اس کی ہم آہنگی انھیں دشوار نظر آتی ہے۔ ایک جدید نقاد جو صحیح معنوں میں روشن خیال نقاد ہے الحلاج کو ایک ”روحانی نوخیز“ ہستی قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ الحلاج اپنے تجربہ کو منفرد سمجھتا ہے جن سے انسان کو اس سے قبل واسطہ نہیں پڑا اور اس طرح یہ حقیقت اس سے مخفی رہتی ہے کہ وہ ایسے عمومی مظاہر سے حصہ پارہا ہے جس سے متعدد لوگ پہلے سے آشنا ہیں۔ اس پس منظر میں یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ سرمد پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کی گئی۔ سرمد یہودی مذہب سے اسلام لائے تھے اور وارث تخت مغل شہزادہ داراشکوہ کے روحانی محرک تھے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک حسین بن منصور کی تقلید کرنے میں سرمد سب سے زیادہ کامیاب رہے بلکہ اس لحاظ سے تو وہ الحلاج سے بھی آگے نکل گئے تھے کہ انھوں نے الحلاج کی موت کے وقت اس امر کا برملا اظہار کیا کہ الحلاج اپنے پیچھے نوجوانی کا حلاجی دور چھوڑ رہے ہیں۔ اور بالآخر انھوں نے خود روحانی بلوغت حاصل کی۔ وہ پہلے تو ہمیشہ ”اقرار ایمان“ کے پہلے حصہ یعنی لا الہ الا اللہ جس کا مطلب دہریت ہے۔ کا باوازا بلند ورد کرتے پھرتے رہے اور اپنے آخری لمحہ میں جبکہ ان کا سر تن سے جدا کیا جا رہا تھا انھوں نے دہرے

حقت یعنی اللہ کا نعرہ بلند کیا۔ اس طرح انھوں نے اپنے ایمان کا اس وقت اظہار کیا جبکہ معاملہ ان کے اور دیگر انسانوں کے مابین نہیں رہا تھا بلکہ خالصتاً ان کے اور خالق کے مابین تھا جس سے ملنے کی انھیں بہت دیر سے تمنا تھی۔ درحقیقت الحلاج کے خلیفہ کے طور پر سرمد کی جانشینی ایک الگ تحقیق کی متقاضی ہے۔

شیل جب اقبال کا ذکر کرتی ہیں اور الحلاج اور جریمین فیلسوف نیتشے کے مابین موازنہ کرتی ہیں تو وہ دوبارہ پرانے نظریہ سے انصاف کرتے ہوئے عبدالقادر الجیلانی کی رائے کا ذکر کرتی ہیں جنھوں نے کہا تھا کہ الحلاج نے اس لئے ٹھوکر کھائی کہ ان کا کوئی رہبر و رہنما نہیں تھا۔ نیتشے کے متعلق اقبال نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے (صفحہ ۱۲۶)

نئی نسل کے جدت پسند مسلمان کو سماجی اصلاحات کا بہت زیادہ احساس ہے اپنے اس احساس کے جوتے پہنے اسلامی نظریات کے نو مرتب نظام میں الحلاج کو سمونا اس کے لئے ایک پریشانی کا موجب ہو سکتا ہے۔ جن قاریوں کو صوفیانہ رجحانات کی طرف رغبت نہیں ہے یا بہت کم رغبت ہے ان کے لئے حسین بن منصور ایک معما اور سر بہتہ راز رہتے ہیں۔ حالانکہ پروفیسر شیل نے ان امور کی توضیح نیز اس مختصر کتاب میں جس قدر بھی ممکن ہو سکتا تھا اس صوفی کالجے کم و کاست خاکہ اور تصویر پیش کرنے میں قابل ستائش کوشش کی ہے۔ یہاں یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہو گا کہ پروفیسر شیل کا دیباچہ اور ان کی تشریحات اصلاح امور کے لئے کسی تصنیف پر مبنی کوشش نہیں ہے۔ بلکہ انھوں نے صوفی کے ایک حواری کے طور پر ان کے تانے بانے کے ہر ریشے میں خود کو محکوم دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک تجربہ کار استاد ہونے کے باعث وہ تسلسل مضمون کے لئے ایک آسان اور واضح بیان کی بھی جستجو رکھتی ہیں۔ سمعہ مصری مصنف صلاح الدین عبدالعزیز نے ایک ڈرامہ تحریر کیا ہے جہاں صوفی ایک سماجی انقلابی نظر آتا ہے۔ تاہم پروفیسر شیل نے اس امر کی صحیح طور پر نشاندہی کی ہے کہ اس ڈرامہ میں مذہبی نظریات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ تبصرہ نگار کے نزدیک

اس کا مطلب الحلاج کو دوبارہ سبھی جاسم پہنانا ہے لیکن اسے ایک ایسے میدان مبارزت میں کھینچ لانا ہے۔ جو کہ اس طے طلب مسئلہ سے مشابہت رکھتا ہے کہ کیا مسیح علیہ السلام ایک ایسے عدم تشدد کے مبلغ تھے جس کا تعلق محض اخروی زندگی سے ہے یا وہ رومی استعاریت کے خلاف ایک سیاسی باغی تھے۔ یہ مسئلہ متعدد سرکردہ علماء کے ایمین ایک مستقل نزاع کا باعث ہے۔

جدید تقاضوں کے مناسب حال صورتی بغداد کے جائزہ نو کی جانب ایک انتہائی امید افزا ابتدا ہمارے نزدیک ہم عمر مصری فیلسوف عبدالرحمن بدوی کی ISLAMIC EXISTENTIALISM ہے جس کی طرف انا ماری شمل نے مختصراً اشارہ کیا ہے۔ چونکہ کتب نامہ میں بدوی کا نام موجود نہیں ہے۔ لہذا ہم اس ضمن میں ISLAMICA جلد ۲۷ میں شائع ہونے والے بدوی کے مضمون

“LES POINTS DE RENCONTRE DE LA MYSTIQUE  
MUSULMANE ET DE L' EXISTENTIALISME.”

کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

بالآخر اس کتاب کے مخاطب الجوزائریا ڈھاکہ کے انقلابی دانشور نہیں ہیں بلکہ اس کے مخاطب خاطر خواہ تعلیم یافتہ وہ جرمن قاری ہیں جو اپنے علم کے اتق کو وسیع کرنے کے خواہاں ہیں۔ ان کے لئے اس اسلامی دنیا کی مذہبی تہہ تک رسائی حاصل کرنا کچھ آسان کام نہیں ہو گا جو کہ اکثر انتہائی پیچیدہ معلوم دیتی ہے۔ تاہم پروفیسر شمل نے کافی حد تک اس مقصود کے لئے بصیرت مہیا کر دی ہے۔ درحقیقت کسی ایسے انداز کا سوچنا جس کی بدولت ان امور کو زیادہ آسان طریق سے پیش کیا جاسکتا، انتہائی دشوار ہے۔ اس معانی یعنی الحلاج کو اچھی طرح سمجھنے میں اگر ابھی تک کچھ دشواریاں نظر آتی ہیں تو اس کا باعث مصنف کی کوئی غامضی نہیں ہے بلکہ اس مضمون کی اپنی داخلی اور مستقل پیچیدگیاں اس کی وجہ ہیں۔ اسلامیات کے متعلق ایک اہم کتاب کی حیثیت سے پروفیسر شمل کی یہ کتاب اس امر کی مستحق ہے کہ مشرقی علوم کے ہر ماہر اور عالم کی ذاتی لائبریری میں اسے ایک نمایاں مقام حاصل ہو۔

(د. طلیف خالد)

ہر قسم کے مافی کا منہ کرنے والوں یا رشتوں  
 وکیل پر و فیسراہ طالب علموں کیلئے ایک  
 بے انتہا غرضش فاعقا و فاعقا مندرجہ  
 ہر حالت میں استعمال سے فائدہ  
 ہوتا ہے۔





# عم شرقى كى رافى پر زىادہ سے زىادہ لوگوں كے لئے مزىد كپڑا

دھرتىوں اور سارھيوں كى پيداوار ۱۶ كر  
مرچى جر كم پنچ گنى ہے۔ آج سے اكم  
پيلے سى يه مقدار صرف ۱۰ كر زر مرچ بٹ  
كنترول شدہ كرسے كى ۹۰ فيصد مقدار  
سكركى 28,000 پر چون دوكانوں كے فديف  
كى جاتى ہے اور ان ميں سے زىادہ تر  
زىيات ميں واقع هيں۔



مضبوط

اراد  
اور كړى محنت  
همارے ساتھی هيں

قوم ترقی کی راہ پر

# لے گھروں کے لئے گھر

وہی علاقوں میں اب ان صنعت کاروں کو زمین  
دی جا رہی ہے جن کے پاس زمین نہیں ہے  
مکان تعمیر کرنے کے 22,42,400 گھروں کی  
کی جا چکی ہیں اور 20 نکاتی پروگرام کے تحت  
مزید گھریلو لاٹ کی جائیگی۔

سان کے پچھلے علاقوں کے لئے سہولیات  
قائم کی گئی ہیں، ان کے تحت 8.8  
کروڑ روپے کی رقم دی گئی ہے اور  
8.43 کروڑ روپے کی رقم دی گئی ہے۔

اور کئی محنت  
ہمارے ساتھ ہیں

deep 25/53

# نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اردو مارگ - نئی دہلی - ۱۱۰۱۶  
کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۳-۱۷ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار زائد نصابی کتابیں زیر طبع ہیں۔

۱۔ سب کے بالو ۵۵-۵

بہاتا گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لیے ان کی خدمات کی تفصیل۔

۲۔ ہندوستان کی تحریک آزادی ۲۵

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں اس میں شامل ہیں۔

۳۔ امیر خسرو ۴۵-۴

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالات زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب۔

۴۔ ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے، اعضاء کے مختلف اعضاء کے کیا کام ہیں، تصویریں کے ساتھ تفصیل۔  
۱۔ میری آپ جیتی (بہاتا گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

۲۔ یسوع مسیح

۳۔ میگھ نادر ساہا

زیر طبع

تفصیل

بزنس مینجر

سیلز ایسپورٹ

پبلیکیشنز ڈویژن - سوپر بازار

کنٹا پبلیس - نئی دہلی - ۱۱۰۰۱



نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ  
اردو مارگ - نئی دہلی - ۱۱۰۱۶

# موسم بدلا اور جلد بگڑی !

خون کے بہنے کی وجہ سے ہڈیاں، مچھلے، پستان اور دوسری جگہاں پر  
تیزی سے شمع جھانک رہی ہیں کہ ان کو دھڑکیں نہ لگ جائیں اور ان کی  
سے کھینچ کر لیا جائے۔ یہاں پر ہڈیاں بگڑ جاتی ہیں۔  
پہلے دلی چاہیے کہ خون سے بچنے کے لیے  
آپ کو صحت کی ضرورت ہے۔



خون صاف  
کرنے کی  
قدتی دوا

صافی

خون کی صاف کرتی ہے  
جلد کو نکھارتی ہے

ہکار د

100-1100 M



Vol. VIII No. 2

April, 1976

# Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

---



7

Islam a right practice.

جلد ۸ - شمارہ ۳ - جولائی ۱۹۷۶ء

Shafiq Raza Chashmi

Personality development

negrayatoin aish classre

Chandethare shie



اسلام

Islam a right practice

اور

Ashwani KUMAR

III RD year

C-R ENGINE

ING

عقرب

میل (15km) ECLIPSE  
میل (15km) میل (15km)  
& EAST F218

میل

## مجلس ادارت

پروفیسر سید عبدالوہاب بخاری (صدر)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیا الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر شیراجی
مولانا عبد السلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

## مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریا شملن	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایلساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)





five million

Integration

عمر

اسلام اور عصر جدید

آزادی / آزادی / اور / اسلام

relaxation

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

ہر رات لکھی / سمجھ / سہولت / ڈاکٹر

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر - نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵

# اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جولائی ۱۹۶۶ء

شمارہ ۳

جلد ۸

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفتر سالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱-۲۵

ٹیلیفون : ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس دہلی

۱۱-۲۵ نئی دہلی - ایچ پریس لیمیٹڈ

## فہرست مضامین

- |  |   |
|--|---|
| <p>۵ مدیر<br/>پروفیسر سید عبدالوہاب بخاری<br/>ترجمہ: محترمہ صفیٰ مہدی ۱۹</p> <p>۳۵ مولوی محمد راشد اصلاحی</p> <p>۶۲ جناب محمد راشد</p> <p>۷۷ جناب بدیع الزماں اعظمی</p> <p>۸۷ جناب سید مسیح الحسن کوثر</p> <p>۱۰۶ مولانا قاضی زین العابدین<br/>سجاد میرٹھی</p> | <p>مشرق و مغرب<br/>اسلام اور عہد حاضر کا چیلنج</p> <p>قرآن مجید میں نظم و ترتیب<br/>کی نوعیت اور اہمیت<br/>اخوان المسلمون کی تحریک<br/>پس منظر اور جائزہ<br/>کیا مذہب و سائنس میں<br/>بغداد ہے ؟<br/>مولانا آزاد کے قلمی حواشی<br/>(زیر مطالعہ کتابوں پر)<br/>تبصرہ :<br/>۱۔ مولانا الورد شاہ کشمیری<br/>حیات اور علمی کارنامے<br/>۲۔ نصاب دینیات</p> |
|--|---|

## مشرق و مغرب

ٹاکسار میر نے اپنی ایک کتاب کے دیباچے میں لکھا تھا ”تہذیب و تمدن کی قیادت کا بوجھ اتنا بھاری ہے کہ دنیا کے دو بڑے خطوں مشرق و مغرب میں سے کوئی بھی اسے ہمیشہ نہیں اٹھا سکتا بلکہ دونوں باری باری اٹھاتے رہتے ہیں اگر ہم مشرق و مغرب کو دنیا کے دو کندھے فرض کر لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ تہذیب کا بوجھ اسی طرح اٹھا سکتی ہے کہ چند صدیوں کے وقفے سے برابر کندھا بدلتی رہے۔ اس لیے آج جب ہمارے سامنے دنیا کا وہ کندھا (یعنی مغرب) جو تہذیب (کی قیادت) کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے ٹھکنے سے بے حال نظر آتا ہے تو نوع انسانی کے مستقبل کے لئے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ دوسرے کندھے کا کیا حال ہے اور وہ اس بار امانت کو اٹھانے کے لئے کہاں تک تیار ہے۔“ پھر اس کا ذکر کرتے ہوئے کہ بظاہر اب مشرق خصوصاً اس کا وہ خطہ جو ایشیا کہلاتا ہے مغرب کے سیاسی اور معاشی تسلط سے ایک حد تک آزاد ہو چکا ہے اور کچھ دنوں میں پوری طرح آزاد ہو جائے گا، کہا تھا ”لیکن ذہنی آزادی کا معاملہ کچھ ابجا ہوا نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب ایشیائیوں کے دل و دماغ پر کچھ اس طرح

چھائی ہوئی ہے کہ اس کی موافقت یا مخالفت میں ان کے لیے اعتدال سے کام لینا مشکل ہے۔ بعض لوگ اس کی ہر چیز کو قابل پرستش سمجھتے ہیں اور بعض قابل نفرت۔ یعنی دونوں فریق اس معاملے میں وہ آزادی فکر اور ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے جو ہر شے کے متعلق صحیح فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے۔“

اس مضمون میں ہم اس مسئلے میں خاص طور پر ایشیائی مسلمانوں کے رویے کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ جو حضرات دنیا کے مسلمان ملکوں کے حالات سے دلچسپی اور واقفیت رکھتے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان میں سے بعض ملکوں کے حکمران اور تعلیم یافتہ طبقے یورپ اور شمالی امریکہ کی تہذیب کو مثالی سمجھتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو اس کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مگر زیادہ تر ملکوں میں سب لوگ نہ صرف مغربی طرز معاشرت کو بلکہ سائنس اور صنعتیات (ٹیکنالوجی) کو بھی مغرب کی چیز سمجھ کر نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ زمانے کے تقاضوں سے مجبور ہو کر وہ بھی اپنے ہاں مغربی علوم کے مدرسے اور مغربی طرز کے صنعتی ادارے قائم کر رہے ہیں بلکہ ان کے ہاں جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی وضع و لباس بھی اختیار کر رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو کام بے دلی سے کیا جائے اس میں کامیابی مشکل بلکہ محال ہے۔ یہ لوگ خود بھی محسوس کر رہے ہیں۔ مگر ابھی تک انھیں کشمکش زد و قبلہ کی بھول بھلیاں سے بچنے کی کوئی راہ نظر نہیں آئی ہے۔

اب رہے ہندوستان کے مسلمان سوان کی صورت حال بڑی حد تک ان سب ملکوں کے مسلمانوں سے مختلف ہے۔ ہمارے ہاں مغربی تہذیب، انگریزی حکومت کے ساتھ ساتھ پہلے جنوب مغربی اور جنوبی، پھر مشرقی اور آخر میں شمالی ہند میں پہنچی پہلے تین خطوں میں تو مسلمانوں نے بھی اپنے برادران وطن کی طرح ایک مدت تک انگریزوں کے سیاسی اور تہذیبی تسلط کی امکانی مزاحمت کی۔ مگر آخر میں مجبوراً ان سے قابری اور سطحی مصالحت کر لی، مگر شمالی ہند خصوصاً وادی گنگ و جمن میں جو مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کا مذہبی مرکز تھی، نئی حکومت اور تہذیب کو بڑی شدت

اور وطن مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ مخالفت اپنے نقطہ مروج کو پہنچ گئی۔ اس نے فوجی بغاوت کی شکل اختیار کر لی جسے محب وطن ہندوئی مورخ جنگ آزادی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نے کچھ دن کے لیے شمالی ہند میں انگریزی حکومت کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا، مگر آخر میں جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، انگریزوں نے اپنی اور اپنے حامی ہندوستانیوں کی منتشر قوت کو مجتمع کر کے اس شورش کو کچل دیا اور اس کا بہت سخت انتقام لیا خصوصاً مسلمانوں سے جو اس ہنگامہ میں پیش پیش رہے تھے۔ اس کا یہ رد عمل ہوا کہ چند افراد سے قطع نظر مسلمانوں کو، من حیث المجموع انگریز حاکموں سے اور ان کی مغربی تہذیب و معاشرت، یہاں تک کہ جدید علوم اور انگریزی زبان سے بھی، شدید نفرت پیدا ہو گئی اور وہ احساس شکست بیزاری اور بے بسی کے حصار میں محصور ہو کر بیٹھ رہے۔ ان کے حال زار کو دیکھ کر ایک مرد خدا، سید احمد خاں جسے قدرت نے کسی قدر دور بین نظر، فراست، زمانہ شناسی اور تدبیر کے ساتھ ساتھ دردمند دل اور بے مثل عزم و استقلال کی دولت بخشی تھی، اٹھ کھڑا ہوا کہ مسلمانوں کو متفقہ وقت سے آگاہ اور ہوائے دہر کے ساتھ چلنے پر آمادہ کرے۔

سرسید کا سیاسی نظریہ یہ تھا کہ دریا میں رہ کر مگر مجھ سے بیر رکھنا، اپنی موت کو دعوت دینا ہے، اس لیے مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے جواب بظاہر بہت مضبوط بنیادوں پر قائم ہو چکی تھی، کسی نہ کسی حد تک سمجھوتہ کر لینا چاہئے، تاکہ ان کے لیے دنیوی ترقی کی راہ کھل سکے۔ ان کا علمی و تہذیبی نظریہ یہ تھا کہ ان کے برادران ملت کو انگریزی زبان اور جدید علوم حاصل کرنا اور کسی حد تک مغربی طرز معاشرت اختیار کر لینا چاہئے، تاکہ وہ ”کامل سولائزیشن“ کے درجے پر فائز ہو سکیں۔ اور مذہبی عقیدہ یہ تھا کہ اسلامی تعلیمات کی مجتہدانہ عقلی تعبیر، جدید سائنسی علوم کی روشنی میں کوئی ضروری ہے اس لیے کہ خدا کے

کلام اور اس کے بنائے ہوئے نظام قدرت (نیچر) میں لازماً مطابقت نہ ملے۔  
چاہئے۔

سرسید کے ان خیالات کی سبھی مسلمانوں نے زبردست مخالفت کی مگر رفتہ رفتہ ایک طبقہ، ان کی دو تجویزوں یعنی انگریزی زبان اور جدید علوم کی تحصیل، اور انگریزی حکومت کے ساتھ تعاون کی پرزور حمایت کرنے لگا۔ تاہم مجموعی طور پر عام مسلمان تو ایک طرف، خود سرسید کے قریب ترین رفیق محسن الملک اور آل اور ان کے زبردست حامی نذیر احمد بھی ان سے متفق نہ ہو سکے۔ چنانچہ حالی نے ہر چند جدید مغربی تعلیم کی اہمیت اور موجودہ مشرقی تہذیب و معاشرت کی تنقید، اور اس میں اصلاح کی ضرورت اور حکومت وقت سے جزوی معاہدے میں سرسید کی تائید اپنے پورے مسدس میں کی، جس کا خلاصہ ان کا یہ معروف تھا

چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی  
مگر اسی کے ساتھ مسلمانوں کو اس خطرے سے خبردار کر دیا کہ حکومت وقت اور جدید تعلیم کے باتھوں، اسلامی تہذیب و اخلاق کی فادیت گری بھی ہو سکتی ہے۔  
خدا اس لوٹ سے جو لوٹ ہے ملے اخلاق

اور نذیر احمد نے اپنے مخصوص طنز و طرافت کے انداز میں جو کبھی کبھی عامیانه رنگ بھی اختیار کر لیتا ہے، ایک طرف سرسید کا ہم خیال بن کر مسلمانوں کی دنیوی تنزل پسندی پر کڑی تنقید کی،

دنیا گئی کہ ہم نہ ہوئے اس کے خواستگار  
اور ہوتے کیونکہ، مولوی جنت کا چوہدار

کہتا تھا وعظ بر سر منبر یہ آشکار  
مفسس بمر مومن و دست از طلب بردار  
دنیا و دین کے ربط کی رستی کو کاٹ کے  
دھولے کے کتے ہو گئے گھر کے نہ گھاٹ کے

دوسری طرف خود سرسید کی تعریف کے پیرائے میں، ان کی تفسیر قرآن میں عقلی اجتہاد پر چوٹ کرنے سے نہیں چمکے

بچایا ڈوبنے سے کشتی تو یہی محمد کو  
 خدایا نور کی سی عمر دے سرسید احمد کو  
 مگر میں ہرے ساڑھے نو سو سال گزر گیا  
 کہ کوئی نیچری کچھ کم نہ کرنے وقت مدت کو

اور جہاں تک سرسید کی تہذیبی اور معاشرتی مغرب پرستی کا تعلق ہے۔ اس کا تذکرہ اس نے 'ابن الوقت' کے پورے حصے میں نیم سنجیدہ اور نیم مزاحیہ خاکہ اڑایا ہے۔ سرسید کی سنجیدہ مغرب پسندی اور ان کے ہم عصر نذیر احمد اور پھر اکبر الہ آبادی کی مزاحیہ مغرب ہیزیاری افراط و تفریط کا بہت اچھا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اس کے منفی اثرات اور جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ اور رشید رضا کی تحریک کے (جو مغربی ملکوں کے سیاسی تسلط کے رد اور مغربی علم و تہذیب کے اچھے پہلوؤں کے قبول کا معجون مرکب تھی) مثبت اثرات نے مل کر سرسید کے بعد آنے والے مفکروں اور رہنماؤں، آقبال، ابوالکلام آزاد، محمد علی، حالی اور شبلی کو جدید علوم اور مغربی تہذیب کے بارے میں ایک معقول اور معتدل رویہ اختیار کرنے کی ترغیب دی، اگر علین اسی زمانے میں یکایک تاریخ نے پٹا نہ کھایا ہوتا تو شاید اس پیچیدہ مسئلے کا کوئی حل نکل آتا، جس نے برصغیر ہند اور ایشیا اور افریقہ کے بہت سے ملکوں میں، مسلمانوں کی فکر میں ابھرنے والے عمل میں تضاد اور ان میں سے ہر ایک کے اندر قدیم و جدید مکتب خیال میں تصادم پیدا کر رکھا ہے، اور غالباً یہ حل پوری ملت اسلام بلکہ کل اہل مشرق یا کم سے کم ان کی بڑی اکثریت کے لیے قابل قبول ہوتا۔ مگر ہوا یہ کہ پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸) کے ختم ہونے کے بعد دنیا کی سیاست میں ایک زبردست انقلاب رونما ہوا جس سے جرمنی اور وسطی یورپ کے



جو سرے ملکوں کے بعد یہاں سے زیادہ متاثر عالم اسلام تھا۔ ترکی کی سلطنت  
 کا بہت بڑا حصہ یعنی جزیرۃ العرب، گھوٹے، گھوٹے، ہندو، چین کی چھوٹی ریاستیں  
 میں بٹ گیا، جن میں گیارہ تہ برطانیہ اور باقی فرانس کے تابع تھیں۔ اس طرح  
 مسلمانوں کے مقامات مقدسہ پر بھی ان غیر مسلم استعماری طاقتوں کا تسلط ہو گیا اور  
 خلافت عثمانیہ جو ساری دنیا کے مسلمانوں کے دینی اتحاد کی نشانی تھی، اغیار کی  
 دست نگر ہو کر رہ گئی، ان حادثات سے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک قیامت صفری  
 برپا ہو گئی جس نے ۱۸۵۷ء کی یاد کو تازہ کر دیا۔ ظاہر ہے کہ برطانیہ اور فرانس  
 کے مقابلے میں، جو اس وقت تک، دو سب سے بڑی عالمی طاقتیں سمجھی جاتی  
 تھیں، ایک محکوم ملک کے نہتے مسلمان کوئی مؤثر قدم تو اٹھا نہیں سکتے تھے،  
 محض ایک حرکت مذہبی کے طور پر، انہوں نے خلافت کمیٹی قائم کر کے  
 احتجاج کی مہم شروع کی، اس امید مہوم پر کہ اس طرح برطانیہ پر دباؤ  
 پڑے گا، اور وہ صلح کے وقت سلطنت ترکی کی آزادی و اقتدار کو برقرار  
 رکھے گا، تاکہ خلافت عثمانیہ کی دنیوی عزت و توقیر میں فرق نہ آئے۔ ادھر  
 خود ہندوستان کے اندر کانگریس کی تحریک آزادی زور پکڑ رہی تھی اور اس نے  
 مسلمانوں کو ساتھ لینے کے لیے، خلافت کے برقرار رکھنے کو بھی اپنے مطالبات میں شامل  
 کر لیا۔ مگر مسلمانوں کا مفاد پرست طبقہ اس فکر میں تھا کہ مسلم لیگ پر جو سالہ ۱۹۱۶ء سے  
 کانگریس کی حلیف تھی، قبضہ کر کے، اسے تحریک آزادی کا حریف مقابل بنا دے  
 تاکہ مفاد پرستوں کی سرپرست حکومت برطانیہ کے قدم ہندوستان سے اکٹھے  
 نہ پائیں۔ اس کشمکش کے نتائج کا ذکر ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں رکھتا  
 ہمیں تو صرف یہ دکھانا تھا کہ اس طرح کے انقلاب سے بزمیغیر کے مسلمانوں کے دماغ  
 پر سیاست چھا گئی، اور اب تک چھائی ہوئی ہے، اور خود ان کی اور کل نوع انسان  
 کی، تہذیبی زندگی کے اہم ترین مسئلے سے یعنی (جدید مغربی تہذیب کے بارے میں  
 ایک معقول اور معتدل رویہ اختیار کرنے کا مسئلہ) ان کی توجہ ہٹ گئی، وہ اس کے

مل کے قریب پہنچنے سے پہلے اس کے ارد گرد ہر چیز کا شمار ہو گیا، جس میں دوسرے مسلمان معاشرے بلکہ کل اہل شرق و غربا میں اور ان میں بھی وہی دہائی پیدا ہو گئی کہ کچھ لوگ انکو مذہب کے مغرب کی ہر چیز کی تقلید کرتے ہیں، اور دوسرے بلا امتیاز وہاں کی ہر چیز کو برا کہتے ہیں اور اس سے احتراز کی ناکام کوشش کر رہے ہیں، حالانکہ یہ وہ مقام ہے کہ جہاں انتہائی تاثر اور احتیاط سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

اس طولانی تمہید کے بعد ادارہ کے محدود صفحات میں اصل مطلب کو بیان کرنے کے لیے بحد اختصار سے کام لینا ہو گا بلکہ یوں کہیے کہ اس کی طرف چند اشاروں پر اکتفا کرتی پڑے گی۔

پہلے اس پر غور کیجیے کہ مغربی تہذیب کو اپنی حیرت انگیز علمی، ذہنی ترقی، معاشی ثروت اور سیاسی اقتدار کے باوجود کون سے مرض لاحق ہیں، جن کی وجہ سے ہمیں اس مضمون کی ابتداء میں یہ کہنا پڑا کہ دنیا کا وہ کندھا جسے مغرب کہتے ہیں، ٹھکنے سے بے حال ہے اور عالمی تہذیب کی قیادت کا بار گراں اٹھانے کے قابل نہیں رہا۔ ہمارے نزدیک یہ مرض دو ہیں، ایک تو اباحیت (یعنی یہ نظریہ کہ مذہب اخلاق کی ساری قیود کو توڑ کر اپنی خواہش نفس کو پورا کرنا مباح ہے) اور دولت و اقتدار کی روز افزوں ہوس، ان دونوں مرضوں کا سبب اخلاقیات کی اصطلاح میں نقطہ اعتدال سے تجاوز کر کے حد افراط میں داخل ہونا ہے۔ اخلاقیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ ہر نیکی جو حد اعتدال سے آگے بڑھ جائے بدی بن جاتی ہے۔ فرد انسانی کی آزادی کی جو آواز مارٹن لوتھر اور دوسرے وسیع النظر ذہنی مصلحوں نے، رومی کلیسا کے جبر و تشدد کے خلاف اور برل فلسفیوں نے، سلطنت اور جاگیر داری کے استبداد کے خلاف اٹھائی تھی، وہ ابتدا میں فرد اور معاشرے دونوں کے لئے برکت ثابت ہوئی۔ مغربی ذہن کا دبی ہوئی صلاحیتیں اپنے اندر پہلنے پہلنے لگیں اور وہ دنیا کی مختلف تہذیبوں، خصوصاً ہم عصر اسلامی

تہذیب سے، جو مدیول سے عالمی قیادت کا بوجھ اٹھائے ہوئے تھی، کسب فیض کر کے اس قابل بن گیا کہ آگے چل کر جب اسلامی معاشرے پر اضمحال کی حالت طاری ہونے لگے، تو اس کے بوجھ کو ہٹالے۔ مگر جب آزادی کی وہی لے جس کی برکت سے مغرب نے بے مثل ذہنی اور مادی ترقی کی تھی، حد اعتدال سے بہت آگے نکل گئی، تو آخر میں ایک مکروہ لعنت بن گئی، جو اباحت کہلاتی ہے۔ اسی طرح دولت و اقتدار حاصل کرنے کی خواہش، جو ایک عرصے تک مغربی قوموں کی دنیوی ترقی کا سبب بھی رہی اور اس کا نتیجہ بھی، اب نقطہ عدل سے گذر کر ظلم و دہوس کی شکل اختیار کر رہی ہے، جس سے یہ اندیشہ پیدا ہو گیا ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ قومیں، اس تمام ہولناک سامان ہلاکت کے باوجود جو انھوں نے سائنس کے مجرمانہ استعمال سے اکٹھا کر لیا ہے، بلکہ شاید اسی کی بدولت آجیں میں یا مشرقی قوموں سے محروم ہو جائیں گی۔

اس سوال کے جوہارے اس مضمون کا موضوع ہے، ایک پہلو کو اپنے ذہن میں واضح کرنے کے بعد اب ہمیں اس کے دوسرے پہلو کے بارے میں سوچنا ہے کہ جب مغربی قومیں تہذیب عالم کی قیادت کے لائق نہیں رہیں گی تو کیا مشرقی قومیں، اگر وہ آنے والے تھیلے کے بعد باقی رہ گئیں، یا ان میں سے کوئی ایک قوم، اس بار امانت کو اٹھانے کی صلاحیت رکھتی ہے؟

اس سوال کا شافی یا کم سے کم شافی نا جواب دینے کے لئے ارسطو کے سے علی تجر اور ایک عرکی عمرانیاتی تحقیق کی ضرورت ہے۔ ایک کم مایہ طالب علم، محض شوقِ فضول اور ہمتِ مردانہ کے بل پر اس کی جسارت نہیں کر سکتا اور پھر ہمارے مضمون کا اصل موضوع بھی نہیں ہے۔ ہمیں تو یہاں اس معرکہ الآرامسے کا حل دریافت کرنا نہیں، ہم تو اس امر پر بحث کر رہے تھے کہ کیا ایشیا کی وہ جماعت جو مغرب کی نہضت و ترقی کے دور سے پہلے، دنیا کی تہذیبی قیادت کر رہی تھی، مغربی تہذیب کی خوبیوں

اور فاسیوں کے بارے میں ایک معقول اور معتدل نقطہ نظر رکھتی ہے، جس کی بنا پر یہ امید خواہ مخواہ ہی کیوں نہ ہو قائم کی جاسکے کہ وہ عالم انسانیت کے محمد منڈلانے والی ہلاکت کو دیکھنے کی ذمہ داری لے سکتی ہے ہمارا اس سلسلے میں ہم نے اپنا ناچیز خیال پیش کیا تھا کہ اب سے پچاس ساٹھ سال پہلے مشرق اوسط اور ہندوستانی مسلمانوں کے مطلع فکر سے ایک روشنی کی کرن پھوٹی تھی، مگر افسوس ہے کہ وہ بہت جلد سیاست کے گنگھور بادلوں میں، جو چاروں طرف سے اٹھ رہے تھے گھو کر رہ گئی۔

اب اس بحث کے احاطہ نظر کے گرد چکر کاٹنے کے بعد ہم اسی مقام پر واپس آگئے، جہاں سے چلے تھے۔ کیا تاریخ عالم کے اس نازک موڑ پر جہاں اہل مغرب کو، موت و زندگی کے بحران کا سامنا ہے اور خود ان کے ارباب بصیرت یہ محسوس کر رہے ہیں کہ وہ زیادہ دن تک انسانیت کی تہذیبی قیادت کا بوجھ نہیں اٹھا سکتے، اور زبان حال سے کہہ رہے ہیں :

کون ہوتا ہے حریف مئے مرد انگلیں عشق

کیا کوئی مشرقی تہذیبی جماعت، اس صلائے عام پر لبیک کہہ سکتی ہے؟ اس کے لیے ہم نے پہلی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ قوم مغرب کی اور خود اپنی تہذیبی صورت حال کے بارے میں معقول و معتدل نقطہ نظر رکھتی ہو۔ اب ہم اس سوال کو، خود اپنی معلومات کی اور اس مضمون میں گنجائش کی کمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے، صرف ہندوستانی مسلمانوں تک محدود رکھتے ہیں۔

آج مغربی تہذیب اور خود اپنی تہذیب کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر کیا ہے؟ مٹھی بھر مغرب پرستوں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو یہ اثبات ہوش و حواس نہ سہی مگر صدق دل سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی تہذیب ہرگز تہذیب کھلانے کی مستحق نہیں، بلکہ سراسر جاہلیت، وحشت اور بربریت ہے۔ اس کا طرز معاشرت و مشع و لباس، اخلاق، آداب، فنون لطیفہ (جن میں دماغی

فتنہ کشیدہ کھٹا چاہئے، بدقسمتی سے فتنہ کشی، بیخبروں کی، اور بیخبروں کے ہاتھوں میں  
 میں جنگی قبیلوں کے رہیں ہیں، اور ان کی وزیرانہ کے (مجلسوں سے بھی بدقسمت  
 اس کے علوم خصوصاً سائنس، علوم، کفر و الحاد کے زیرِ لیلے چکے ہیں جن کے چند  
 قطرے بھی ایمان و ایقان کے حق میں سم قاتل ہیں۔ اس کے صنعتی کمالات صرف  
 احساسِ مروت ہی کو نہیں بلکہ ساری انسانی صفات کو کھل کر رکھ دیتے ہیں  
 اس کی صنعت و تجارت، دولت و ثروت، روحانیت کے لیے فرشتہ مرگ اور  
 مادیت کی پیمر ہے۔ اس کی جنگی طاقت اور سیاسی اقتدار، وہ شیطانی قوتیں ہیں  
 جو دین و دنیا کی ہلاکت کی علم بردار ہیں۔ غرض یہ وہ عفریت ہے جس کے سیالے  
 سے بھی انسان خصوصاً مسلمان کو بچنا چاہئے۔ یہاں تک تو ہم خیال ہیں، لیکن اگر  
 کوئی پوچھ بیٹھے کہ حضرت یہ تو بتائیے کہ جب تہذیب مغرب کا یہ سارا کارخانہ  
 ایک ظلم شیطنت ہے، اس کی ہر چیز اذلی اور ابدی لعنت ہے تو ہم میں سے  
 بہت سے لوگ مغربی علوم کیوں حاصل کرتے ہیں، مغربی وضع و لباس کیوں  
 اختیار کرتے ہیں، اور کیوں یہ خبریں سن کر خوشی سے جھوم اٹھتے ہیں کہ مسلم  
 ممالک بھی، اس روحانیت کش دولت و ثروت، ان انسانیت کش آلات و  
 اسباب، اس طاغوتی جنگی قوت اور سیاسی اقتدار کے حاصل کرنے میں، مغربی  
 ملکوں کے برابر ہونے بلکہ ان سے سبقت لے جائے کی کوششوں میں سرگرم ہیں،  
 تو ہمارے شدید باہمی اختلاف کا پردہ ناس ہو جاتا ہے۔ ہم میں سے اکثر یہ کہتے  
 ہیں کہ ہمارے اور ہمارے برادرانِ اسلامی کے یہ اقلام جوابی اقلیم ہیں۔ اس  
 لیے کہ لوہے کو لوہا کاٹتا ہے، اور زہر کو زہر اتارتا ہے۔ اس کے برخلاف کچھ  
 بزرگ بے تامل یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ جو لوگ بھی، خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ  
 ہوں، مغربی تہذیب کے ایک جز کو بھی اپنائیں گے تو ان کا شمار ابلیس کی  
 فطیات میں ہوگا اور ان کا شرب بھی وہی ہوگا جو ان شیاطین کا۔ چلیے چٹھی ہوئی  
 آج کا انتہائی اہم اور پیچیدہ مسئلہ ایک جنبشِ لب میں حل ہو گیا۔

مغربی تمدن کے خلاف مغربی فاشیائی تہذیب کا بے لگ تقابلی مطالعہ کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے صفحہ مشکل ہے۔ ایک طرف اسے یہ مرنا حقیقت نظر آتی ہے کہ پارٹے تعزیمیں میں مغربی تہذیب کی جڑوں کو گھس گھس گیا ہو، مگر دوسری طرف اس کا تعلق مطالب اور شاخیں بلاتوا نظر آتی ہیں۔ بلاشبہ بعض مغربی ملکوں میں، ارباب سیاست اور ارباب صنعت و تجارت کی بڑی اکثریت، شخصی اور قومی دولت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا ہے اور خیانت اور بددیانتی، مکر و فریب اور ظلم و جور کی راہ میں بہت دور جا چکی ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ ان ملکوں کے دانشور طبقوں میں نہیں بلکہ عوام میں بھی اتنی اخلاقی حس اور اخلاقی جرأت باقی ہے کہ جب کبھی موقع ملتا ہے تو وہ ان ننگ انسانیت، قارونوں اور فرعونوں کا پردہ جاک کہنے میں اور ان کو کیفر کردار تک پہنچانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔ یقیناً ان ملکوں کے اپنے اور متوسط طبقے خصوصاً، اہل دانش کی بڑی تعداد دین و مذہب کی کسی قسم کے روحانی تصورات اور اقدار پر عقیدہ نہیں رکھتی، مگر پھر بھی ان میں عام انسانی خوبیاں، یعنی خوش خلقی، خوش معاہلی، راست گوئی اور راست بازی، ہمدردی، امداد باہمی، ضبط اوقات اور ایفائے وعدہ، عزیزوں اور دوستوں کی خدمت و قوم کی وفاداری کی صفات بڑی حد تک موجود ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ لوگوں کو اس کا بھی شدید احساس ہے کہ جو زمین اراضی، یعنی ابا حیات اور دولت و قوت کا ہو جائے ان کے ارباب دولت و قوت کو لاحق ہو گئے ہیں، رفتہ رفتہ وبائی شکل اختیار کر کے پورے معاشرے میں پھیل سکتے ہیں اور صرف اس کی روحانی موت کا نہیں بلکہ اس کی جسمانی ہلاکت کا باعث بھی بن سکتے ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اس وبا کو روکنے کے لیے محض عقلی مسلک انسانیت یا انسانی معاشیات و عمرانیات کافی نہیں، بلکہ کس اٹل وجدانی اور روحانی عقیدے کی ضرورت ہے اور ان کی ضرورت ان کی

اپنی مذہبی روایات سے پوری نہیں ہوتی چنانچہ وہ ایک اضطراب کے عالم ہیں  
 مشرقی مذاہب بودھ مت، ہندو مذہب اور اسلام کی طرف تگ رہے ہیں  
 اور بعض بھارے کم فہمی سے ان بازی گروں کے جال میں پھنس جاتے ہیں،  
 جو کسی روایتی مذہب سے اپنا رشتہ نہیں جوڑتے، بلکہ خود ایک نئے روحانی  
 مسلک کے بانی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اسی نفسیاتی شعبہ بازی کو روحانی  
 کرامات کا رنگ دے کر ان کی ضعیف الاعتقادی سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں  
 اور انہیں دونوں ہاتھوں سے لوثتے ہیں۔

ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ مضمون مغرب کے تہذیبی بحران کا محض  
 ایک سرسری جائزہ ہے۔ اس کے بارے میں سو فیصدی کیا دس فیصدی بھی صحیح  
 ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، لیکن شاید یہ کہنا بے جا نہ ہو کہ یہ ایک کوشش  
 ہے، مغربی قوموں کی تہذیبی زندگی کے مطالعے میں ایک معقول اور معتدل نقطہ نظر  
 اختیار کرنے کی، جو سرسید، اقبال، ابوالکلام، محمد علی، حالی اور شبلی کے بعد  
 پہلی بار کی جارہی ہے۔ اس میں ہندوستانی مسلمانوں میں کچھ اہل نظر پیدا ہوں،  
 جو اس کوشش میں، خود اپنے ملک اور دوسرے مغربی اور مشرقی ملکوں کے  
 غیر مسلم ارباب فکر سے سبقت لے جاسکیں اور یہی نہیں بلکہ خود اپنی تہذیبی زندگی  
 اخلاقی اور ذہنی کمزوریوں کا بھی تحقیقی اور معروضی نقطہ نظر سے مطالعہ کر سکیں  
 تاکہ وہ بقراط کے اس قول کے، (جس کا اشارہ حالی کے نزدیک ان کی طرف  
 تھا) مصداق نہ رہیں کہ وہ اپنے مرض کو آسان اور جو کچھ طبیب کہے اسے  
 بھڑیان سمجھتے ہیں۔ اگر ایسا ہو سکے تو اغلب ہے کہ وہ اس بحران کو جس سے دنیا  
 کی ہلاکت کا خطرہ روز بروز چھ رہا ہے، دور کرنے میں سب سے پیش پیش  
 ہوں۔ اس لیے کہ ان کے پاس ایک نسخہ کیما موجود ہے، جسے وہ انتہائی  
 عزت و احترام سے سینے سے لگائے ہیں، مگر یہ سلیقہ نہیں رکھتے کہ اسے، خود  
 بھی استعمال کریں اور دوسروں کو بھی اس کے استعمال کی ترغیب دیں۔

آخر میں یہ وہی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ان پر غور کرنے کی دعوت دیتے ہیں، ظاہر اس سے یہ بحث مسئلہ کے بجائے اور اس کا حل سوچنے میں کچھ مدد ملے۔ اقبال کا اصطلاح میں عقل اور خبر ظہر کا نام ہے جو آج کل اہل مغرب کا ہے اور عشق و نظر عرفان حقیقت کا نام ہے جو اہل مشرق خصوصاً مسلمانوں کا مقصود حیات ہے۔ اقبال نے ان دونوں کے ظاہری تضاد کو مدد کرنے اور ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اپنی ہی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

عقل ہم عشق است و از فوق نظر بیگاد نیست

لیکن اس بیچارہ را آل ہمت مردانہ نیست

ہمت مردانہ سے ان کی مراد وہ ہمت ہے، جو ایک جست میں مقامِ علم سے مقامِ عرفان تک، مقامِ خبر سے مقامِ نظر تک پہنچا دیتی ہے۔ وہ یہ بھی کہنا چاہتے ہیں اور شاید کہیں کہا بھی ہے کہ اہل مشرق وہ ہمت مردانہ تو رکھتے ہیں مگر آج کل وہ مقامِ خبر ہی تک پہنچنے سے معذور ہیں، جہاں سے عرفان کی بلندی تک جست کی جا سکتی ہے۔

دوسری چیز جس کی طرف ہمیں اشارہ کرنا ہے یہ ہے کہ ہمارے ہادی اعظم کی شان میں شاعر کہتا ہے :

از کلید دین در دنیا کشاد

ادھر امریکہ کے ایک مذہبی مصلح نے یہ کہا تھا کہ کسی قوم کو دنیوی دولت و ثروت حاصل ہونا ایک علامت ہے اس امر کی کہ وہ قوم رحمت الہی سے فیضیاب ہے۔ مگر دنیا کا المیہ یہ ہے کہ امریکہ اور دوسری مغربی قوموں نے دنیا کا دروازہ تو کھولا، مگر دین کی کبھی سے نہیں، اور ہم نے اپنے ہادی برحق کے عمل کے برخلاف دین کی کبھی سے دنیا کا دروازہ کھولنے کے بجائے بند کر دیا۔ اس زمانے میں جب مشرق و مغرب کا فصل مکانی مٹ رہا ہے اور سارا رب مسکوں جزائی حیثیت سے ایک ہوتا نظر آ رہا ہے، کیا عجب ہے کہ دین کی کبھی اور دنیا کے دروازے



میں بھی فصل باقی نہ رہے اور تہذیب عالم کے بار امانت کو نبھانے کا طریقہ  
 یہ ہو جائے کہ اہل مشرق اور اہل مغرب کو اسے باری باری اپنے اپنے کندھے پر  
 اٹھانے کی ضرورت نہ رہے بلکہ پورا عالم انسانیت مل کر توفیق الہی  
 سے اسے اپنی پشت پر اٹھالے اور جب تک مشیت کو منظور ہے  
 اٹھائے رہے۔

---

# اسلام اور عہد حاضر کا چیلنج

پروفیسر سید عبدالوہاب بخاری

ترجمہ: منعمی مہدی

سولہویں صدی عیسوی میں یورپ میں عیسائیت :

یورپ میں سولہویں صدی کا زمانہ عیسائی مذہب میں ایک زبردست بحران کا دور سمجھا جاتا ہے۔ یہ عظیم مصلح مارٹن لوتھر (ولادت ۱۵۶۴ء) کا زمانہ تھا۔ ہم چاہتے ہیں کہ عیسائی مذہب کی اصلی تعلیمات میں توحید کا عقیدہ مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ مگر حضرت مسیح کی بعثت کے سو سال کے اندر، مختلف وجوہ کی بنا پر، جن کا ذکر ناپہل ضروری نہیں ہے، ان کو خدا کا درجہ دیدیا گیا، اور کیتھولک چرچ ان کے ساتھ ساتھ حضرت مریم کی پرستش پر اصرار کرنے لگا۔ اس عظیم پیغمبر اس امن کے تاجدار ہو جس کی زندگی عجز و انکسار کا قابل تقلید نمونہ تھی، جس کا قول تھا کہ دُشمنوں کے لئے بھٹ ہیں، لوطی کے لئے ماند، مگر اس غریب فرزند آدم کے لئے سر چھپانے کی کوئی

مسیحیوں نے اس طرح کے ادب کو سارے مسیحی دنیا میں پھیلایا اور اس کی مدد سے مسیحیوں کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ مسیحیوں نے جو پورے دنیا میں مسیح کو پھیلانے کے لیے کوشش کی وہ مسیحیوں کی زندگیوں کے لیے بہت ہی مفید تھی۔ اس عقیدے کے خلاف جرمنی کے مارٹن لوتھر نے صدیوں کا احتجاج بند کیا۔ وہ چاہتا تھا کہ عیسائی مذہب کو بعد کے الحاقات سے پاک کر کے اس میں صرف ان کی خالص شکل میں لے آئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ یوہنا کی عصمت کا معاملہ اس سے زیادہ اہم تھا۔ مروجہ عقائد کے مطابق سارے عیسوی کلیسا کی عنان حکومت ایک فرد واحد اور پادریوں کے سلسلہ مدارج کے ہاتھ میں دیدی گئی تھی۔ جن کو اختیارات یوہنا کی طرف سے ملے ہوئے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں سائنس دانوں اور مفکرین کو اپنے نتائج فکر کے اظہار کی پاداش میں اپنی جانیں قربان کرنا پڑیں۔ اس کی نمایاں مثال گیلیلو اور کوپرنیکس ہیں جو عزت و احترام کے بلند ترین درجے کے مستحق ہیں۔ ان ہی خیالات کے خلاف احتجاج (پروٹیسٹ) کے بنا پر اس کے ہیرو پروٹیسٹنٹ اور یہ تحریک پروٹیسٹنٹ ازم کہلائی۔ یہیں مارٹن لوتھر اور ان کے ساتھیوں کے جان بازی کے کارنامے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ چرچ کی لوح پر زریں حروف میں کندہ ہیں۔ ان شہیدوں نے اپنے خون سے چرچ کے باغ کو سیریا اور لوتھر کی قربانیاں رائیگاں نہیں گئیں اس نے یوہنا کو تعصب اور کٹر پن کی زنجیروں سے نجات دلائی۔

مسلم معاشرہ کے طرز فکر کا سرسری جائزہ :

آج اسلام تاریخ کی اسی سولہویں صدی سے گزر رہا ہے۔ اور اس کے ہیرو

۱۔ روم کا سب سے بڑا دیوتا

۲۔ شمع و نغمہ اور حسن کا دیوتا

کے انکار کر میں وہ کٹر پیادہ ہو گیا ہے۔ اگرچہ اس حد تک اور اس پیمانے پر نہیں،  
 جیسا کہ اس زمانے میں یورپ میں تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خوش قسمتی سے اسلام میں  
 اس کا سوال ہی نہیں اٹھا کہ غیر اسلام کو خدا کا درجہ دیدیا جائے۔ یہ اور بات  
 ہے کہ چند مونیوں نے ملانیہ اور خفیہ طور پر اس کی کوشش کی۔ کیونکہ رسول اللہ نے جو کلمہ  
 مسلمانوں کو سکھایا، اس نے پرزور الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ خدا کی ذات کے سوا کوئی  
 عبادت کے لائق نہیں ہے اور محمد معصوم اس کے رسول ہیں۔ چنانچہ اس حضرت کی  
 الوہیت کا عقیدہ اسلامی دنیا میں جڑ نہیں پکڑ سکا۔ اسلامی دنیا میں کسی میں جرأت نہیں  
 کہ کلمہ کھلا یہ کلمہ زبان پر لائے۔ اگر کوئی شخص چاہے کتنی ہی ہوشیاری سے فسطائی  
 انداز میں ایسی بات کہے، تو یہ بات جاہل سے جاہل مسلمان بھی برداشت نہیں کئے  
 گا۔ اسی طرح مسلمانوں کے عقیدہ میں کسی شخص کی معصومیت کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔  
 خواہ وہ کتنا ہی واجب تعظیم کیوں نہ ہو۔ ہاں ایک اسلامی فرقہ ضرور اپنے  
 پیشواؤں کو معصوم مانتا ہے۔ غرض اسلام میں ذہنی اصلاح کا کام یہ نسبت سولہویں  
 صدی کے زیادہ آسان ہے۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آج مسلمانوں  
 میں اسی قسم کے کٹرپن کے آثار نمایاں طور پر نظر آ رہے ہیں۔ اگرچہ اسلام کو اس پر غرور  
 کہ وہ کسی ایسے طبقے کے وجود کا روادار نہیں ہے جو خدا اور بندوں کے درمیان واسطہ  
 کا کام دے۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے مگر پھر بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مذہب اور  
 معاشرے میں علماء کو کم و بیش وہی حیثیت اور اقتدار حاصل ہو گیا ہے۔ اس کے کیا  
 وجوہ ہیں۔ یہ ہمیں اسلامی طرز فکر کے ارتقاء میں تلاش کرنا ہو گا۔ ہمیں معلوم ہے  
 کہ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین یہاں تک کہ ان کے بعد آنے والے علماء نے  
 بھی جس خلوص اور تنہی سے علم و فضل اور ہدایت تقویٰ کے ساتھ اسلام کی خدمت  
 کی، اس کی مثال ملنا ناممکن ہے۔ ہمیں (فقہ اسلامی کے) ان چاروں مکاتب فکر  
 کے بانیوں کی خدمات کا علم بھی ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور  
 امام ابن حنبل۔ اور ان گناہ قدر خدمات کا بھی علم ہے جو امام بخاری اور رومی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر قول و فعل میں ایک ایسا سبق ہے جس سے ہم سیکھ سکتے ہیں۔  
 یہی وہ اصول ہے جس سے ہم سیکھ سکتے ہیں۔  
 ایک حکم کی حیثیت سے اسلام کے اصولوں کی فلسفہ و منطق کی روشنی میں تشریح کی۔  
 تاریخ اسلام میں ایسی بے شمار مثالیں گزری ہیں، صرف قرونِ اولیٰ میں یا مشرقِ اوسط  
 ہی میں نہیں بلکہ ہر زمانے اور ہر ملک میں جہاں جہاں اسلام کی اشاعت ہوئی تھی۔  
 ظاہر ہے کہ ان علماء نے یہ خدمات کسی بدلے یا صلے کی خواہش میں نہیں انجام دی  
 تھیں، لیکن انھیں اپنی پرخوش خدمات کا صلہ عزت و احترام کی شکل میں ملا جس کا  
 یہ حضرات مستحق تھے۔ ان کے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی بنا پر معاشرے میں ان کا  
 اخروہ اقتدار بڑھتا گیا۔ مگر الحمد للہ انھیں معصومیت کا درجہ بھی نہیں دیا۔ یہ نکتہ  
 امام ابوحنیفہ کے ایک قول سے بہت اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ کسی موقع پر انھوں  
 نے کہا تھا کہ اگر ان کے دونوں شاگرد ابو یوسف اور محمد دونوں شریعت کے کسی  
 مسئلے میں ان کی رائے سے اختلاف کریں، تو یقیناً ان کے (امام ابوحنیفہ) کے فیصلے  
 کے مقابلے میں ان دونوں کے متفقہ فیصلے کو ترجیح دینی چاہئے۔ اس سے معصومیت  
 کے تصور کی صریح تردید ہوتی ہے۔ انسان خطا و نسیان کا مبتلا ہے اور خطا سے  
 بری صرف اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کا فرمان ہے، جو وحی کے ذریعہ ہم تک  
 پہنچا ہے اس میں کسی کو شکایت کا موقع نہیں ہے۔ جن بزرگوں نے اپنے آپ  
 کو ظلم اور دین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا ہے۔ انھیں معاشرے میں  
 عزت و احترام حاصل ہے، مگر یہ ہرگز نہ ہونا چاہئے کہ انھیں معصومیت کا  
 درجہ دیدیا جائے اور دینی مسائل میں ان کے ہر قول کو قولِ فیصلہ سمجھا جائے۔  
 یہ تو اسلامی فکر کے ارتقاء کی سراسر غلط تعبیر ہے اور مزید ترقی کی راہ میں سنگ  
 گواں ہے۔ اس طرح تو یہ گھٹ کر رہ جائے گا اور اس کے لیے آگے قدم بڑھانا قطعی  
 ناممکن ہو جائے گا۔ مسلم معاشرے میں بدقسمتی سے یہ صورت حال پیدا ہو گئی ہے۔  
 حضرت عمرؓ نے اس نکتہ کو جان لیا تھا کہ زندگی نام ہے ترقی کا، اور  
 زندگی میں تغیر ہی وہ اصول ہے جو کبھی نہیں بدلتا :

مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے سارے نظریہ زندگی میں تبدیلی ضروری ہے۔ زندگی نام ہے مسلسل ترقی کا اشد تعمیری وہ اصول ہے جو کبھی نہیں بدلتا۔ اسلام کو ہر زمانے میں زندہ رہنا ہے، اور وہ رہے گا تو اس لئے کہ وہ ایک ایسے طرز زندگی کی تعلیم دیتا ہے، جو بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کی راہ پر چلانے میں معاون ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کے حالات سے مطابقت پیدا کرنا بھی ناگزیر ہے۔

قرون اولیٰ ہی میں خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں اس میں حالات زمانہ سے مطابقت پیدا کرنے کی اشد ضرورت محسوس ہونے لگی تھی اور انہیں زمانے کے تقاضے کو سمجھ کر متعہ، طلاق، نکاح اور جنگ میں حاصل ہونے والے مال غنیمت پہلے تک کہ محصول سے متعلق قوانین میں دور رس تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ اس کے علاوہ خود آں حضرت کے زمانے میں متعہ نکاح وغیرہ کے بارے میں حالات کے مطابق چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کی اجازت تھی۔ کیونکہ یہ ایک عبوری اور ایک انقلابی دور تھا۔ یہ صورت حال خلیفہ اول حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ مگر حضرت نے دیکھا کہ معاشرے میں استقلال کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے اور متعہ کی ضرورت نہیں رہی ہے، اسی لئے اسلام میں بعض شرائط کے ساتھ ایک سے زیادہ بیوی رکھنے کی اجازت ہے، انہوں نے صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے اس کو ناجائز قرار دے دیا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ آں حضرت کے زمانے میں گھوڑے رکھنے پر ٹیکس نہیں لگتا تھا۔ مگر جب ایران، شام اور مصر کو مسلمانوں نے فتح کر لیا، اور گھوڑوں کی تجارت بہت بڑھ گئی تو حضرت عمرؓ کو محسوس ہوا کہ اب گھوڑے قابل محصول املاک میں داخل ہو گئے ہیں، اس لئے آپ نے گھوڑوں پر محصول لگا دیا۔ اسی طرح اسلام کے ابتدائی زمانے میں، شراب کو حرام قرار دیا گیا تو اس کے ساتھ شراب کے برتنوں کو رکھنے کی بھی ممانعت کر دی گئی (ایام جاہلیت میں عرب قوم شراب نوشی کے لاعلاج مرض میں شدت سے

یہی ہے اس وقت یہ منہ نہ کھاتا تھا کہ اگر کسی کو شراب کو شراب کو شراب  
 دیا جائے۔ مگر حضرت نے کہا کہ شراب کے رسبیا نہیں رہے ہیں تو آپ  
 نے کم دے دیا کہ شراب کے برجن رکھنا ناجائز نہیں ہے۔ یہ حضرت عمرؓ کے جنموں  
 نے دلیہ اور اختتامیہ کو انگ انگ کیا۔ اس لیے کہ انھوں نے ان خطرات کو جانپ  
 لیا تھا جو دلیہ اور اختتامیہ کو ایک شخص کے اختیار میں ہونے سے پیش آسکتے تھے۔  
 انھوں نے یہ اعلان کیا تھا کہ زمین اس کے جوتنے اور بونے والے کی ملکیت  
 ہے۔ یہ قوانین زراعت میں ایسی اصلاح تھی جو عصر جدید کی خصوصیت سمجھی  
 جاتی ہے۔ اسلام کے زبردست انقلاب کے بعد معاشرے میں اس قدر تبدیلی آچکی  
 تھی کہ حالات کا اس قدر جائزہ لینا ان قوانین میں تبدیلیاں کرنا ناگزیر ہو گیا تھا۔ حضرت  
 عمرؓ کے بارے میں یہ بات دلوق سے کہی جاسکتی ہے کہ وہ رسول اللہؐ کی مرضی  
 اور فشاء کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ آپؐ کی ایک اور حدیث نقل کی گئی ہے کہ  
 رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ”میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ ہوتے لیکن میرے  
 بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔“

جب بنو امیہ کی حکومت قائم ہوئی تو انھوں نے اسلام کے تعزیری قوانین  
 میں بعض تبدیلیاں کیں۔ مثلاً قرأتی کی سزا ہاتھ کاٹنے کے بجائے قید مقرر کی گئی۔  
 اس لیے کہ اسلام کی حکومت دنیا کے دور و دراز ملکوں میں قائم ہونے کے بعد  
 شریعت تعزیری میں وقتی حالات کے مطابق تبدیلیاں ہونا ضروری ہو گیا تھا۔ ہاتھ  
 کاٹنے کی سزا اسلام میں یہودی شریعت کے اس اصول سے اخذ کی گئی تھی کہ  
 ہاتھ کے بدلے ہاتھ دانت کے بدلے دانت وغیرہ۔

سنت ہادیہ کے مطابق اسلام کے شریعت تعزیری کے اس نئے رخ کو منہ  
 قبولیت حاصل ہوگئی جبکہ یہ دود تابعین کا (صحابہ کے بعد آنے والے لوگوں کا تھا)  
 یہ بھی بات ہے، اگر یہ لوگ اس تبدیلی کو اسلام کی روح کے منافی سمجھتے تو اس  
 کی مخالفت میں کسی قسم کی قربانی سے مدد نہ کرتے۔ فرض تبدیلی زندگی کا اٹل

بعض صورتوں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک قدیم رواج جو اس دور کے  
ہی اچھا ہوا وہ اس خاص زمانے کے تقاضوں کے مطابق ہو، لیکن  
انہ سے اور معاشرے کی تبدیلیوں کی وجہ سے غیر ضروری بلکہ مضر بن جاتا  
ہے۔ عرازیات کا سلسلہ اصول ہے، مثال کے طور پر 'منو' کے دھرم شاستر میں  
'لوں' کے اصول ممکن ہے 'منو' کے زمانے کے معاشرے کے مناسب  
لیکن اب ان کو فرسودہ بلکہ مضر سمجھا جاتا ہے۔ مینی سن نے بالکل صحیح

”پرانا نظام بدل جاتا ہے اور اس کی جگہ نیا نظام آتا ہے۔  
خدا کی مرضی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، تاکہ  
کوئی 'اچھا رواج' دنیا میں اتیری اور بد حالی نہ پیدا  
کر سکے۔“

اچھا رواج " کے الفاظ بہت سے معنی خیز ہیں۔ بعض رسوم کسی زمانے میں ممکن  
چھ ہوں، اسی لیے ان کو رواج دیا گیا ہو لیکن جب یہ موقع و محل کے مناسب  
نہ معاشرے کے لیے مضر ثابت ہوں گے۔

یہ کو مذہب سے مطابقت پیدا کرنا چاہئے یا مذہب کو معاشرے سے :  
ان مسئلوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم اس ناگزیر نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلمانوں  
اور اصول معاشرت میں چند تبدیلیاں ضروری ہیں۔

اب اہم ترین سوال یہ اٹھتا ہے کہ مذہب معاشرے سے مطابقت پیدا  
کے یا معاشرہ مذہب سے ؟ دراصل مذہب کی ضرورت اس لیے ہے  
معاشرے کی تشکیل کرے، کیونکہ اس کا بنیادی اصول معاشرے کی فلاح و  
ہے۔ قرآن میں اس حضرت کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ یہ اعلان کریں :  
”میں اس کے سوا کچھ نہیں چاہتا کہ جہاں تک مجھ سے ممکن ہے



(معاشرے کی) اصلاح کردوں اور میرے لئے فرمانِ الہی کے سوا کوئی چیز  
مشعل راہ نہیں ہے۔ اسی سے مجھے یہ ہدایت و توفیق حاصل ہے۔

اد میں اسی سے رجوع کرتا ہوں۔“ (۱۱۰/۸۸)

اس آیت میں صاف صاف کہہ دیا گیا ہے کہ مذہب کا مقصد معاشرے کی  
فلاح و بہبود اور اصلاح ہے۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ جیسے دن کے  
بعد رات کا آنا لازمی ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ مذہب کو معاشرے  
کے تقاضوں کو سمجھ کر اس سے مطابقت پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اسے اپنے دائرہ اثر میں  
رکھ سکے۔ نہیں تو یہ خطرہ ہے کہ معاشرہ اتحاد اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں  
کا شکار ہو جائے۔ اس خطرے سے معاشرے کو بچانے رکھنا مذہب کا کام ہے۔  
یہ خود اس کے بقا کے لئے ضروری ہے اور اس کے لئے کسر شان نہیں ہے۔ بلکہ یہ  
اس بات کی دلیل اور اس کے لئے وجہ وجود ہے اس لیے یہ سوال اٹھنا کہ مذہب کو معاشرے  
کے ساتھ تبدیل ہونا چاہئے یا معاشرے کو مذہب کے ساتھ، یہ سو فطائیت کے سوا  
کچھ نہیں۔ اس حضرت کی اس ہدایت پر غور فرمائیے جو ابو ہریرہ سے مروی ہے:  
”تم لوگ اس زمانے میں زندگی بسر کر رہے ہو کہ اگر میں نے تمہیں  
جو ہدایات دی ہیں، ان کے دسویں حصے کو بھی ترک کر دو تو برباد  
ہو جاؤ گے، مگر ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس کے دسویں حصے پر  
بھی عمل کرو گے تو تمہاری نجات کے لیے کافی ہو گا۔“

ترمذی شریف جس کا شمار ”صحاح ستہ“ میں ہوتا ہے اور جسے اسلام میں مستند  
سمجھا جاتا ہے یہ روایت اس میں درج ہے۔ ذرا سوچئے اس حضرت صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم اسلامی عمرانیات کے بارے میں کس قدر دور رس نظر رکھتے تھے اب اس  
میں کس کو مشبہ ہو سکتا ہے کہ مذہب کے لیے معاشرے کے بدلنے ہوئے تقاضوں  
کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ دراصل اگر اسلامی معاشرے کے ارتقاء پر حضرت عمر  
کے عہد خلافت سے لے کر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے تک نظر ڈالی جائے

تو یہی رحمان نظر آتا ہے احمد پرسیوں حضرت کی اس حدیث سے جو صحیح ترمذی میں نقل کی گئی ہے اس پر ہم تصدیق ثبت ہو جاتی ہے۔

## روایت پرستی کی طرف روشن خیال مسلمانوں کا رویہ :

مسلم معاشرے میں روایت پرستی کا رنگ بہت گہرا ہے۔ مسلمانوں کے روشن خیال طبقے میں علاوہ اور غیر مذہب داری کی باتوں کے یہ سرگوشیاں بھی سنائی دے رہی ہیں کہ ”روایت پرستی کے علاوہ علاج مرض سے، اگر تمہیں ترقی کرنا ہے تو دور ہی رہو“ اصل یہ مایوسی اور بیزاری کی آواز ہے۔ اگر یہ صورت حال یوں ہی رہی تو مسلم معاشرہ مذہب سے قطع تعلق کر لے گا، کیونکہ اس کے نزدیک مذہب کے معنی روایت پرستی سے ہیں۔ اس کا فوری اور شدید خطرہ ہے اور اس کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔ لوگوں کی نظروں میں خود مذہب کا احترام باقی نہیں رہے گا اور وہ اس کی رہنمائی سے محروم ہو کر بے ہتھوڑ کی ناؤ کی طرح بہتے پھریں گے۔ جبکہ غیر مذہبی قوتیں اپنے کام میں برابر مصروف ہیں۔ اس لیے یہ خطرہ بے بنیاد نہیں ہے کہ مسلم معاشرہ اگر سرے سے لا مذہب نہیں تو غیر اسلامی قوتوں کا شکار تو ہو ہی جائے گا۔ اس لیے ہمیں اسے اس خطرہ سے بچانا ہے کہ وہ اسلام کے دائرہ اثر میں رہے۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ روایت پرستی کے مقابلے میں اسلام زیادہ مزور دی ہے۔ روایت پرستی اسلام کے مختلف طرز ہائے فکر میں سے ایک ہے۔ روایت پرستی وقتی چیز ہے جبکہ اسلام حقیقی اور دائمی۔ راسخ التقید کی بنیاد رسول اور صحابہ کی سنت اور اجماع (مسلمان علماء کا کسی ایک بات پر اتفاق ہونا) جسے سنت جماعت کہتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا اسلام کو ایک معین شکل دینے میں بہت بڑا حصہ ہے۔ ورنہ مذہب میں مرور زمانہ سے انتشار پیدا ہو جاتا۔ وہ محض چند فرسودہ رسموں تک محدود ہو کر رہ جاتا تاریخی نقطہ نظر سے ان گواہ قدر خدمات سے جو اس نے انجام دی ہیں، انکار نہیں کہا جاسکتا

بہت گھٹا ہے اس کی جڑیں پھیلنے سے اس کا اصل مقصد ملت ہو جائے گا۔  
 اچھی رسم کو اس کا سقم نہیں دیکھا جائے گا وہ دنیا میں خرابی پھیلائے اور  
 جو خود اسلام کو نقصان پہنچائے بیٹی کو روکنا چاہئے اگر وہ ماں کو نقصان  
 پہنچائے۔

## سنت رسول ترقی کی راہ دکھاتی ہے :

اسلام کی خوش قسمتی یہ ہے کہ رسول خدا نے "سنت جاریہ" کا ذکر کیا ہے جیسے  
 میری سنت اور میرے صحابہ کی سنت۔ صحابہ کو ام نے اس سنت کو تابعین کی طرف  
 منتقل کر دیا، ان بزرگوں نے پیچے تابعین کی طرف منتقل کیا۔ یہ سلسلہ اسلام میں میری  
 صدی تک جاری رہا۔ یہ ماننا پڑے گا کہ عصر جدید میں امام ابوحنیفہ، امام بخاری  
 اور امام غزالی جیسی عظیم المرتبت ہستیاں ہونا محال ہے۔ مگر اجتہاد کا دروازہ  
 کھلا ہوا ہے اور اصولاً اسے کھلا رہنا چاہئے۔ ممکن ہے کہ کوئی مرد خدا پیدا ہو جو  
 اس کا پوری طرح اہل ہو۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں جیسے ہندوستان میں شاہ  
 ولی اللہ پیدا ہوئے جنہوں نے "حجۃ اللہ البالغۃ" تصنیف کی۔ وہ دراصل  
 ہمارے لیے ایسے ہی تھے جیسے اسلام کے کلاسیکی عہد میں امام غزالی۔ رسالت کا  
 سلسلہ منقطع ہو چکا ہے۔ جو لوگ اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ جاہل اور مدد داغ گو  
 ہیں۔ مگر اجتہاد کا دروازہ اب بھی کھلا ہے، اور ہمیشہ کھلا رہے گا۔ مسلمان کہتے  
 ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ پھر اس کے  
 ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اجتہاد یعنی سنت جاریہ کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند  
 ہو چکا ہے۔ تو پھر یہ دعویٰ تو قابل قبول نہیں ہے۔ جبکہ حدیث نبوی یہ ہے کہ اگر  
 حضرت نے اپنے عزیز صحابی مسعود بن جہل کو رخصت کرتے وقت یہ فرمایا تھا کہ  
 اگر ان کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس میں قرآن اور حدیث میں واضح  
 حکم نہ ملے، تو قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنا ذاتی قوتِ نصوص سے کام لیں۔

اس سے یہ بات اچھی طرح صاف ہو گئی کہ آں حضرت کی سنت ترقی پذیر سنت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں، بلکہ رسول اللہ کی سنت ہمیشہ ہمارے لیے نمونہ کا کام دے گی کیونکہ یہ سنت رسول اللہ اور ان کے صحابہ کی سنت ہے۔ یہ مد نظر رکھنا چاہئے کہ اس نے اسلام کی تشکیل کی، پھر بھی ہمیں وقت کی ضرورتوں کا لحاظ بھی کرنا چاہئے اور اس میں (سنت) سموڑی بہت ترمیم کرنی چاہئے تاکہ مسلم معاشرے کا مجموعی شیرازہ بندھا رہے۔ ورنہ آگے چل کر معاشرے میں انتشار اور بے عقیدگی پیدا ہو جائے گی، اور اس صورت میں روایت پرستی ایک ڈھونگ ہو کر رہ جائے گی۔ اس خطرے سے بچنا ضروری ہے اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ آں حضرت کے دور رس اصول سے پورا فائدہ اٹھایا جائے جنہوں نے فرمایا تھا کہ اگر کوئی شخص میری ہدایات کے دسویں حصے پر بھی عمل کرے گا تو بھی یہ اس کی نجات کے لیے کافی ہو گا۔ رسول کی آنکھ آنے والے زمانے کو دیکھ رہی تھی۔ مگر یہ تبدیلیاں حکومت کے فرمان سے نہیں ہونی چاہئیں، معاشرہ کی اصلاح کا کام خود جماعت کو کرنا چاہئے خصوصاً مسلمانوں کی جماعت پر یہ ذمہ داری یقینی طور پر خصوصاً علماء پر جو رائے عامہ کی تشکیل کرتے ہیں عائد ہوتی ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ترقی پذیر سنت پر جس کی بنیاد آں حضرت کی سنت پر ہے، عمل ہونا چاہئے۔ یہ الفاظ میں نے جان بوجھ کر کہے ہیں۔ جماعت کو اپنے قدیم مثالی نمونے سے یعنی آں حضرت کی سنت، جو آں حضرت، ان کے صحابہ، تابعین اور جانشینوں کی عقل و دانش کا پھول ہے، نہیں ہٹنا چاہئے۔ دماغی سے اپنا نامہ توڑنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کا کہیں ٹھکانہ نہیں ہے۔ کم کو سنت جا رہی ہیں ان امور میں جو بنیادی نہیں ہیں، وقت کے تقاضوں کے مطابق ضروری تبدیلیاں کرنی چاہئیں جیسی کہ چوتھی صدی کے بعد تک ہوتی ہیں۔ یہی وقت کی ضرورت بھی ہے اور عصر جدید کا تقاضا۔

پردہ اور تصویر کھجوانا آجکل مسلمانوں کے لیے بے معنی کا سبب ہے :

آجکل مسلمانوں کی زندگی سے دو مثالیں لے کر ہم اپنے نقطہ نظر کو شاید واضح کر سکیں۔

سب سے پہلے ہم اس نزاعی مسئلے کو لیتے ہیں جو بہت زیادہ موضوع بحث رہا ہے یعنی پردے کا مسئلہ۔ اس رواج کا تاریخی پس منظر ہے۔ مدینہ میں مسلمان یہودیوں کے ساتھ رہتے تھے۔ ان لوگوں کی آں حضرت سے شدید مخالفت تھی اس لیے کہ یہ رسول اللہ کا فرزند بننے میں کامیاب نہ ہو سکے تھے۔ یہ لوگ مسلمان مردوں سے تو کچھ نہ کہتے لیکن جب مسلمان عورتیں باہر نکلتیں تو ان سے ہنس مذاق کرتے بنو نضیر ایک یہودی قبیلہ تھا جو سنار کا کام کرتا تھا، اس کا معاملہ اس ذیل میں آتا ہے۔ ایک مسلمان لڑکی یہودیوں کی دکان پر گئی۔ انھوں نے اس کے ساتھ جو سلوک کیا، اس کا ذکر تاریخ میں آچکا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں اور یہودیوں میں لڑائی کی نوبت آگئی۔ آں حضرت نے عین وقت پر دخل دے کر معاملہ کو رفع دفع کیا۔ اسی سلسلے میں قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی جو بہت اہم ہے :

”اے نبی اپنی بی بیوں اور اپنی لڑکیوں اور مومنین کی عورتوں سے کہہ دو کہ (باہر نکلتے وقت) اپنے چہروں اور گردنوں پر اپنی چادریں لگا کر نکلیں اور نہ لگا لیا کر وہ ان کی (شرافت کی) پہچان کے واسطے بہت مناسب ہے، تو انھیں کوئی چھیڑے گا نہیں۔ خدا بخشنے والا اور مہربان ہے۔“ (سورۃ ۳۳، آیت ۵۹، پارہ ۲۲، کلام اللہ مترجمہ فرمان علی مطبوعہ نظامی پریس لکھنؤ)

”حسب ذیل آیتیں بھی اسلامی پردے کی نوعیت کو ظاہر کرتی ہیں :  
”اے پیغمبر! مسلمان مردوں سے کہہ دے : (عورتوں کے سامنے

آئیں تو اپنی نگاہیں بھی رکھیں۔ اور اپنے شرکی نگہداشت سے غافل نہ ہوں۔ یہ ان کے لیے زیادہ پاک نفسی کا طریقہ ہوگا۔ وہ جو کچھ بھی کہتے ہیں اللہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔

اور (اسی طرح) مسلمان عورتوں سے بھی کہہ دے، (مردوں کے سامنے آئیں تو) نگاہیں بھی رکھیں۔ اور اپنے شرکی نگہداشت سے غافل نہ ہوں، اپنا بناؤ سنگمار لوگوں کو نہ دکھائیں۔ مگر ہاں! اس قدر کہ (لازمی طور پر) دیکھنے میں آتا ہے۔ اپنے سینوں پر اور منی کا پلا ڈالے رہیں۔ (سورۃ نور، پارہ ۱۸، سورۃ نور،

آیت ۳۱-۳۲، ترجمان القرآن جلد چہارم ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی)

مذکورہ بالا آیتوں میں اہم بات یہ ہے کہ مردوں اور عورتوں دونوں کو پاک بازی کی تلقین کی گئی ہے۔ جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے سینہ پر چادر ڈال لیں اور اپنی زینتوں کو چھپالیں۔ اس سے کوئی بھی معقول آدمی انکار نہیں کر سکتا کہ یہ حکم شرم و حیا کے لحاظ سے ضروری ہے۔ بلاشبہ اسلام میں دونوں جنسوں کے بے باکانہ اختلاط کی مانعت ہے۔ اسی لیے ان احکامات کا یہ منشا ہے کہ سوائے قریبی عزیزوں کے غیر مردوں کی نظر عورتوں کی زینت پر نہیں پڑنا چاہئے۔ تاکہ معاشرے میں بدعنوانی پیدا نہ ہو، کوئی سمجھدار آدمی ان احکامات سے انکار کر سکتا ہے؟ مگر آجکل پردے کے نام پر مسلمانوں میں جس قسم کا پردہ رائج ہے وہ نہ تو ان مذکورہ بالا آیتوں کے مطابق ہے، نہ اس زمانے کے سماجی حالات سے مطابقت رکھتا ہے، جو آں حضرت اور ان کے صحابہ کے زمانے میں تھے۔ اس قسم کے پردہ نے تو آگے چل کر اور اس کے بعد بہت رواج پایا جب پردہ بلند درجے کی نشانی سمجھا جانے لگا۔ مذکورہ بالا آیتوں میں اشارتاً و کنایہ بھی اس کی مانعت نہیں ہے کہ عورتیں کام کاج کے لئے بھی باہر نہ نکلیں اور جو یہ آیت ہے کہ پورے جسم کو (سوائے ان حصوں کے

جو قدرتی طور پر نظر آتے ہیں) کو مانپ کر باہر نکلیں یہاں ان خصوصیات سے مراد چھوٹا  
 ہاتھ ہیں۔ حج کے زمانے میں مکہ میں عورتوں کو چہرے کھلے رکھنے کی تاکید ہے، تاکہ  
 وہ آسانی سے پہچانی جاسکیں، ورنہ اس عظیم الشان ہجوم میں بدفرنگی اور انتشار پیدا  
 ہونے کا اندیشہ ہے۔ جو فعل بھلا ج میں جائز سمجھا جائے وہ عام حالات میں ممنوع  
 کیوں ہو؟ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ عورتیں رسول اللہ کی خدمت میں بیعت کر لے  
 آتی تھیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ایک اجتماع میں جب حضرت عمر عورتوں کو  
 بھاری مہرنہ لینے کی تلقین کر رہے تھے تو اس پر ایک عورت نے مجمع سے اٹھ کر  
 اعتراض کیا تھا۔ جب اسلام کے عروج کا زمانہ تھا، تو عورتیں مردوں کے ساتھ  
 نماز یا جماعت ادا کرتی تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ مسجد میں ان کے لیے الگ جگہ مخصوص  
 ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ آج بھی مقدس اسلامی شہروں یعنی مکہ و مدینہ میں یہی رواج  
 ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں جو پردے کی سختی ہے وہ کس قدر  
 بے جا ہے۔ اس ایک مثال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رسم و رواج کس طرح مذہب  
 پر غالب آجاتے ہیں۔ جس قسم کا پردہ آج کل مسلمانوں میں رائج ہے۔ وہ ہندوستان  
 کے قدیم زمانے کی شان و شوکت کی یادگار ہے۔ جب اونچے طبقہ کی مسلمان خواتین  
 باہر آنا پسند نہیں کرتی تھیں۔ آجکل جو پردے کا طریقہ ہے وہ حکمران ہندو خواتین  
 میں بھی رائج تھا۔ اسی لئے مذہب اور رسم و رواج کے فرق کو جتنی جلد سمجھا  
 لیا جائے اتنا ہی بہتر ہوگا۔ اور خاص طور سے جب ہمارے سامنے، اس فرق  
 کو سمجھنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، اور صحابہ کی سنت سے واضح شہادتیں  
 بھی موجود ہیں۔

اسی لیے میں نے خاص طور سے ”سنت جاریہ“ یا ترقی پذیر سنت پر زور دیا  
 ہے۔ جس کی بنیاد رسول اللہ کی سنت پر ہے۔ اس طرح ہم قرآن و سنت کی  
 روشنی میں اپنے ماضی کو محفوظ رکھ سکیں گے۔ اسلامی معاشرے کو بچانے کا ایک  
 یہی طریقہ ہے۔ ورنہ رحایت پرستی بے بس ہو کر نکستی لے رہی گی، اور معاشرہ تباہ

وقت کے معاملے میں ہونا چاہئے۔ اگر کسی نظام کو ختم کرنا ہے تو اس میں سخت تبدیلیاں اور نئے چیزوں کو قبول کرنے کی قوت ہونی چاہئے۔ حیاتیات کا یہ سلاطین ہے کہ جسم نامی اس چیز کو ترک کر دیتا ہے جس کی ضرورت نہ ہو اور جو فائدہ مند ہو اس کو ہضم کر لیتا ہے۔ اور جو چیز حیاتیات کی رو سے صحیح ہو وہ عزائیات پر بھی صادق آتی ہے۔ آج ضرورت ہے کہ ہم وسیع انخیالی سے کام لیں اور اپنے ذہن کو خود پسندانہ رجحانات سے پاک کریں جو عام طبع پر ہماری قوت فیصلہ میں فتور پیدا کر دیتے ہیں اور پورے سماج کے مفاد کو ان سے نقصان پہنچاتا ہے۔

### تصویر کھینچنا:

اب ہم اس مسئلے پر بحث کریں گے جو نسبتاً کم اہم ہے۔ یعنی اسلام میں تصویر کھینچنا جائز ہے کہ نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس حضرت عام طور پر تصویر کھینچنے والے خصوصاً انسانوں کی تصویر کشی ناپسند فرماتے تھے۔ اس مسئلے کے پیچھے ”شرط“ بھی (جیسا کہ فقہ میں بیان کیا گیا ہے) اسلام میں ہر قسم کی بت پرستی کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ مصوری کو بھی ممنوع کر دیا گیا۔ اصل میں یہ حکم خاص موقع و محل کے لیے تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح شراب کے ساتھ ان برتنوں کو بھی رکھنے کی نہایت کردی گئی تھی، جن میں شراب رکھی جاتی تھی۔ مگر رسول اللہ کے انتقال کے تصور ہی عرصے بعد حضرت عمرؓ نے شراب کے برتنوں کے استعمال پر سے پابندی ہٹا لی۔ اس کی دلیل یہ تھی کہ اب ”شرط“ باقی نہیں رہی تو ”شرط“ بھی نہیں رہا۔ اب جب اس کا کلی اندیشہ نہیں ہے کہ قوم پھر بت پرستی کی طرف چلی جائے گی۔ اس لیے جب وہ وجہ ہی نہیں رہی، جس کی وجہ سے پابندی لگائی گئی تھی تو اب تصویر کشی پر بھی کوئی پابندی نہیں رہنی چاہئے۔

قوم کے ایمان سے رسم و رواج میں پہلے ہی بہت سی تبدیلیاں آگئی ہیں۔ اب پھر میں نے جن تبدیلیوں کا ذکر کیا ان میں کوئی بھی ایسی نہیں ہے، جس سے



مذہب اسلام کو کوئی خطرہ ہو۔ اس طرح کے کٹرین کو چھوڑ دینا ایک کامیاب عمل ہوگا جس سے سنت کا احترام بڑھ جائے گا۔ ایسا کٹرین جن میں دنیا بھی لوج نہ ہو اس سے وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جو سنت کے پیش نظر تھا کہ لوگوں میں انتشار پیدا نہ ہو اور وہ انھیں کم و بیش اپنے قابو میں رکھے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ رسول اللہ کی سنت پر عمل کیا جائے۔ اس سے دو مقصد پورے ہو سکیں گے ایک یہ لوگوں کا سنت سے تعلق باقی رہے گا اور عملی و ذہنی تبدیلیوں کی گنجائش بھی رہے گی۔

رسول اللہ کی اس حدیث سے جسے ابوہریرہ نے روایت کیا ہے اور جسے امام ترمذی نے قابل قبول سمجھا ہے۔ ہمارے علماء اور دوسرے اہل نظر کے ذہن نئے طرز فکر کے لیے تیار ہو سکیں گے۔ یہ حدیث اس کی مستحق ہے کہ اس کو دہرایا جائے، تاکہ اس طرح کے حالات میں جو وقتاً فوقتاً پیش آتے ہیں ہماری رہنمائی ہو سکے۔ مجھے امید ہے کہ ہمارے معزز قارئین اس کے عمرانیات پر پہلوؤں پر غور فرمائیں گے اور اس کے گہرے مطالب کو ذہن نشین کر لیں گے۔ ابوہریرہ کی بیان کی ہوئی حدیث یہ ہے :

”تم جس زمانے میں رہ رہے ہو اس میں اگر کوئی میری ہدایات کے دسویں حصے کو بھی ترک کر دے گا تو وہ تباہ ہو جائے گا۔ اور ایک زمانہ وہ آئے گا کہ اگر کوئی اس کے دسویں حصے پر بھی عمل کرے گا تو وہ سلامت رہے گا۔“

عمرانیات کا کتنا گہرا اور اہم اصول اس کے اندر موجود ہے اور بدلتی ہوئی دنیا میں نئی صورت حال پر اس سے کس قدر روشنی پڑتی ہے۔

# قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی نوعیت اور اہمیت

(۱)

مولوی محمد راشد اصلاحی

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کا مسئلہ ہمیشہ مفسرین کے غور و فکر کا مرکز رہا ہے اور موضوع کے متعلق جہاں تک ہمیں معلوم ہے ان کی تین رائیں ہیں: ایک یہ کہ قرآن مجید ایک غیر منظم، غیر مربوط اور منتشر کلام ہے، اس لئے کہ وہ تھوڑا تھوڑا پنجا مختلف حالات اور اوقات میں نازل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح جو مجموعہ تیار ہوگا اس میں کسی نظم و ترتیب کی جستجو کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا۔ اس نظر کے علمبردار شیخ الاسلام عز الدین بن عبد السلام (م ۶۶۰ھ) اور علامہ شوکانی (۱۲۵۵ھ) وغیرہ جیسے اکابر اہل علم ہیں۔ شیخ الاسلام کا خیال ہے: ”قرآن مجید بیس سال، زیادہ طویل مدت میں مختلف حالات کے اندر گونا گوں احکام لیکر نازل ہوا ہے، اس جس کا نزول اس طرح ہوا ہو، اس میں کسی قسم کا ربط و نظم تلاش کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں۔“ علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تفسیر فتح القدیر میں نظم قرآن کے متعلق خیال اس طرح ظاہر فرمایا ہے: ”تفسیر قرآن کے سلسلہ میں بعض مفسرین نے ایک

اس کا اہم نظام ایجاد کیا ہے، جو نہ صرف غیر ضروری ہے، بلکہ سود اور ملاح حاصل ہے، بلکہ  
 اس کا تعلق ان امور سے ہے جن پر گفتگو کرنے کی ممانعت آئی ہے، یعنی انھوں نے  
 قرآن مجید کی موجودہ آیتوں اور سورتوں میں مناسبت اور ربط بیان کرنے کی کوشش  
 کی ہے جو تمام تر تکلفات پر مبنی ہے اور علانیہ قرآن کے ساتھ نا انصافی ہے۔  
 دوسری رائے یہ ہے کہ قرآن مجید ایک منظم اور مربوط کلام ہے اور اس کی موجودہ  
 ترتیب میں ایک نہایت ہی وسیع اور حکیمانہ مناسبت پائی جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر کے  
 قائلین میں ایک تو ابو بکر نیشاپوری (م ۳۲۳ھ) ہیں جن کے متعلق علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ)  
 نے لکھا ہے: ”جب سے پہلے جس شخص نے علم مناسبت کو ظاہر کیا وہ ابو بکر نیشاپوری  
 ہیں۔“ ان کے علاوہ امام فخر الدین رازی (م ۸۴۵ھ)، امام ابن جریر طبری (م ۳۴۰ھ)،  
 قاضی ابوبکر بن عربی (م ۵۴۳ھ)، علامہ ابوجعفر بن زبیر شیخ ابی حیان (م ۵۸۸ھ)، شیخ  
 برہان الدین بقاعی (م ۸۸۵ھ)، علامہ مخدوم مہامنی (م ۸۲۵ھ) اور مولانا اشرف علی  
 تھانوی (م ۱۳۴۸ھ) وغیرہ جیسے اساطین علم و فن بھی اس نقطہ نظر کے قائل ہیں ان میں سے  
 ہر ایک نے اپنی اپنی فہم کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں میں نظم و ربط پیدا کرنے کی انتہائی کوشش  
 کی اور اس علم کو فن تفسیر کا ایک عظیم فن قرار دیا۔ امام رازی اپنی مشہور تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں:  
 ”قرآنی حکمتوں کا بڑا حصہ اس کے نظم و ترتیب میں پوشیدہ ہے۔“ قاضی ابوبکر بن عربی  
 اپنی کتاب ”سراج المریدین“ میں لکھتے ہیں: ”آیات قرآنی کے باہمی تعلق کو اس طرح سمجھنا کہ  
 وہ ایک مسلسل اور مربوط کلام کے قالب میں ڈھل جائیں ایک عظیم الشان علم ہے۔“ علامہ  
 مہامنی نے اپنی تفسیر ”بصیر الرحمان و تبصیر النان“ کے مقدمہ میں نظم پر گفتگو کرتے ہوئے  
 لکھا ہے: ”یہ نظم ہی کی برکت ہے کہ میں اس کی روشنی میں اس کتاب کے اندر ایسے  
 نادر نکاتے جمع کر سکا جن کو محمد سے پہلے کسی جن دانس نے ہاتھ نہیں لگایا تھا۔“ شیخ  
 ولی الدین نظم قرآن کے متعلق فرماتے ہیں: ”جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیتوں  
 میں نظم و ربط اس لئے تلاش کرنا نہیں چاہئے کہ وہ مختلف وقتوں میں مختلف حالات کے  
 تحت نازل ہوئی ہیں وہ غلط کہتے ہیں، صحیح بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیتیں نزول کے

اعتبار سے بلاشبہ مختلف واقعات سے جو مختلف زمانوں میں واقع ہوئے ہیں متعلق ہیں لیکن اپنی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے وہ بالکل مطابق حکمت ہیں۔ علامہ ابو جعفر نے اپنی کتاب ”البرہان فی ترتیب سور القرآن“ میں قرآن مجید کا سورتوں کی موجودہ ترتیب میں جو مناسبت ہے اس پر روشنی ڈالی ہے اور علامہ برہان الدین بقامی کی نظم الدرر فی تناسب الآی والسور، علامہ سیوطی کی تناسق الدرر فی تناسب السور، لامرئوع بھی قرآن کی آیتوں اور سورتوں میں نظم اور مناسبت کا بیان ہے۔ اس سلسلہ کی ایک اور قابل ذکر کتاب شیخ مفید بن عبد الحمید لامعدی (م ۳۸۵ھ) کی الدرر النظم ہے جس میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کے اندر ترتیب و مناسبت کو بیان کیا گیا ہے عزم مصنف نے اپنی یہ کتاب قطعہ گوالیار کے قید خانہ میں تصنیف کی تھی۔

دور آخر میں مولانا تھانوی نے بھی مناسبت فی الآیات کے موضوع پر سبق الغایات فی نسق الآیات نامی ایک کتاب تصنیف کی۔ اور اپنی تفسیر بیان القرآن میں جا بجا آیات کے اندر ربط بتانے کا التزام فرمایا ہے۔

تیسرے یہ کہ نہ صرف قرآن مجید کی آیتوں اور اس کی سورتوں کی ترتیب میں ایک مناسبت پائی جاتی ہے بلکہ اس کی آیتیں اور سورتیں ایک ایسے جامع اور وسیع نظام کے تحت واقع ہیں جس نے اس کی ہر سورۃ کو ایک یکساں خطبہ بنادیا اور اس کی چند سورتوں کے ہر مجموعہ کو مربوط البواب کے قالب میں ڈھال دیا ہے اور اس طرح پورا قرآن مجید شروع سے آخر تک بلحاظ سورت بھی اور بلحاظ آیت بھی ایک مرتب، مربوط اور منظم کلام ہے اور اس کی تمام سورتیں اور سورتوں کی تمام آیتیں باہم ایک دوسرے سے اس طرح جڑی ہوئی ہیں کہ اگر اس میں سے کوئی سورۃ یا کسی سورۃ کی کوئی آیت نکال دی جائے یا کسی سورۃ کی کسی آیت کو مقدم یا مؤخر کر دیا جائے تو اس کا سارا نظام دہم برہم ہو جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ قرآن کی سورتوں اور سورتوں کی آیتوں میں حرف ربط ہی نہیں ہے بلکہ یہ ربط ایک ہی نظام کے تحت ہے جو پوری سورۃ کو اور اسی طرح چند سورتوں کے ہر مجموعہ کو کسی ایک مرکزی مضمون پر اس طرح متحد اور

منظم کیے ہوئے ہے کہ ان میں سے کسی کو اس کی جگہ سے ہٹایا نہیں جاسکتا گویا قرآن مجید کا علم نظام ایک ہار ہے اور اس کی سورتیں اور آیتیں اس ہار کے موتی ہیں اگر ہار ٹوٹ جائے تو ظاہر ہے تمام موتی بکھر جائیں گے اور اگرچہ اس ہار موتی انفرادی حالت میں بھی بجائے خود انمول ہوں گا لیکن ہار کی شکل میں قلب و نظر کے لئے جذب و کشش کی جو ہمہ گیر رعنائی اور گیرائی اس میں تھی وہ اس کے ٹوٹ جانے کے بعد دیدہ و دل کو کہاں نصیب ہو سکتی ہے ؟

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کے متعلق یہ آخری نقطہ نظر برصغیر کے عظیم مفسر ترجان القرآن مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور غالباً اس تحقیق میں ان کا کوئی شریک و سہم نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

مولانا فراہی نے نظم قرآن سے متعلق اپنے بیشتر خیالات اپنی کتاب ”دلائل النظام“ میں جمع کر دیے ہیں یہ کتاب دائرہ حمیدیر نے شائع کر دی ہے، تفصیل کے طالب کو اس کی طرف رجوع کرنی چاہیے لیکن سلسلہ کلام کی رعایت سے اس تیسرے خیال کی توضیح میں مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۹ھ مطابق ۱۹۲۳ء) کے بعض اہم اور ضروری خیالات کا خلاصہ اس جگہ دے دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ مولانا نے ”مناسبت“ اور ”نظام“ میں جو فرق ہے اس طرح اظہار خیال فرمایا ہے: ”یوں تو آیتوں اور سورتوں میں ربط و تناسب کے موضوع پر بعض علماء کی تصنیفات موجود ہیں مگر ان میں سے کسی نے نظم قرآن کے متعلق کوئی بحث کی ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ حالانکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔ تناسب علم نظام کا ایک جز ہے۔ ان کے درمیان اگر تناسب معلوم بھی ہو جائے تو اس سے پورے کلام پر وہ روشنی نہیں پڑتی جو اسے معنوی وحدت کے رشتہ میں پرکھ کر اس کو ایک مستقل کلام کی حیثیت دے سکے۔ تناسب کا طلبگار عموماً اس مناسبت کے کھوج لگانے کی زحمت نہیں اٹھاتا بلکہ مجرد مناسبت پر خواہ وہ کسی قسم کی ہونقاعت کر لیتا ہے، دوسرے اس رشتے کو ہاتھ سے چھوڑ دینے کا اثر یہ نتیجہ بھی ہوتا ہے کہ ہر آیت میں کچھ تان کر ایک مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور

کوئی نہ کوئی مناسبت قائم بھی کر دیتا ہے حالانکہ سرے سے ان منہاد آیات میں کوئی تعلق ہوتا ہی نہیں، بلکہ نظم کلام کے مطابق پاس والی آیت اس بہت سے متصل ہوتی ہے جو اس کی قبل والی آیت سے بہت دور واقع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت کے بعض ذہین علماء اس طرح کی آیتوں میں جب کوئی معقول اور مناسب تناسب نہ پاسکے تو انہوں نے تناسب ہی کا انکار کر دیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کی آیتیں قرآن میں بہت ہیں جو اپنے پاس والی آیتوں سے کوئی ربط و اتصال نہیں رکھتیں بلکہ ان میں کھلا ہوا اقتضاب پایا جاتا ہے اور عموماً اس طرح کی مشکلات سے انھیں مقاماً پر سابقہ پیش آتا ہے جہاں کوئی آیت یا آیتوں کا کوئی مجموعہ اپنے پاس والی آیت سے بہت دور کسی دوسری آیت سے تعلق ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ سورۃ کی تاویل اس طرح کی جائے کہ پوری سورۃ ایک کلام کے قالب میں ڈھل جائے اور وہ سورۃ اپنی سابق و لاحقہ سورتوں سے جو باعتبار نظم اس سے دو پہلے یا پیچھے واقع ہوں مربوط ہو جائے۔ جس طرح بعض آیتیں بطور جملہ مترفعہ کہے آجاتی ہیں اسی طرح بعض سورتیں بھی نزہ میں بطور جملہ مترفعہ کے آتی ہیں۔ اس نکتہ کو گاہ میں جھگڑ کر قرآن پر غور کرو تو تمہیں سادہ قرآن ایک کلام منظم کی شکل میں نظر آئے گا اور شروع سے آخر تک اس کے تمام اجزاء میں نہایت ہی محکم و مضبوط مناسبت و ترتیب معلوم ہوگی۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ علم نظام اجزاء کی ترتیب و مناسبت کے علم کے علاوہ ایک اور علم ہے جو اس سے کہیں زیادہ ارفع و اعلیٰ ہے۔ ”ایک دوسرے معلم پر مولانا نے جہاں نظم کے اجزائے ضروریہ کا ذکر کیا ہے نظام پر ان لفظوں پر روشنی ڈالی ہے: ”نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ سورتوں کے معانی کی تصویر اس طرح اپنی اصلی صورتوں کے قالب میں ڈھل جائے کہ ہر سورۃ کی ایک متعین اور شخص شکل بن جائے پس اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر سورۃ کے تمام معانی باہم درگاہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہوں، اور ان سب کا ہدف کوئی ایک ہی موضوع یعنی عمود ہو، اور ان کے اندر وحدانیت بھی پائی جاتی ہو، جب کسی کلام میں یہ اوصاف جمع ہو جاتے ہیں، تو خود بخود ایک شخص یعنی متعین شکل بن جاتی ہے“

اس صحن کے آئینہ میں اس حکم کے سوا دہائی کے سوا بے حد حال ہوا ہے

اس موقع پر وحدانیت سے مولانا کی کیا مراد ہے اس کی توضیح بھی ضروری ہے مولانا فرماتے ہیں: "جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ صحیح نظام کے تحت جو کلام ہوگا، اس میں عموماً کسی مرکزی مضمون کا ہونا ضروری ہے جو اس پورے کلام کا مدار ہوگا اس لئے نظام کے ایک طالب کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے وہ سورۃ کے پچھلے پچھلے مضامین پر غور و تأمل کر کے اس کے عمود یعنی مرکزی موضوع کو یکپڑنے کی کوشش کرے تاکہ وہ مرکز جس کی طرف اس سورہ کی ایک ایک آیت کا رخ ہے اس کی نگاہ میں آجائے۔ اس مرکز کے مل جانے کے بعد صاف نظر آنے لگے گا کہ سورۃ کی تمام آیتیں ایک ہی بار میں گنبدی ہوئی ہیں اور ان میں غایت درجہ کا اتحاد ہے، پس وحدانیت سے مراد سورہ کا وہ نظام ہے جو اس کے اندر عمود کو متعین کرتا ہے، اس کی مختلف آیتوں میں ربط پیدا کر کے پوری سورۃ کو وحدانیت کے قائل میں ڈھال دیتا ہے۔

لیکن وحدانیت، مناسبت اور ترتیب کے لحاظ سے ہر کلام کیساں نہیں ہوتا۔ بالکل ممکن ہے کہ کسی کلام میں وحدانیت تو پائی جاتی ہو لیکن وہ تناسب و ترتیب کے لحاظ سے بالکل خالی ہو مثلاً آپ نصائح کی کتاب لکھیں اور اس میں وہ تمام اقوال جو دین سے، اخلاق سے، معاشرت سے، سیاست سے متعلق ہوں، ان سب کو بغیر کسی ترتیب کے جمع کر کے رکھ دیں تو اگرچہ اس کتاب میں کوئی موزوں ترتیب تو نہ ہوگی لیکن اسے وحدت موضوع یا وحدانیت سے خواہ وہ کتنی ہی کمزور کیوں نہ ہو خالی بھی نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ اس کا تعلق نصائح سے ہے اور یہ ایک بات اس کتاب کی شخصیت کو میسر کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے اس میں کسی قسم کی کوئی مناسبت و ترتیب نہ ہو۔

ہاں اگر آپ اس کتاب کو مختلف ابواب میں تقسیم کر کے ہر باب کے نیچے صرف

انہیں اقبال کو جس کو وہ باب سے متعلق ہوں تو آپ کے کتاب مناسب قرار  
 تو ہو جائے گی لیکن اس کی وحدانیت پر کوئی کمزور رہے گا۔ اس کی ایک شکل اور ہے  
 اور وہ یہ کہ تمام ابواب کے نصاب کو ایک ایک جامع قصہ کے پیرایہ میں اس طرح لکھیں  
 کہ وہ اپنے باب کی ساری باتوں کو اپنے اندر لے لے ایسی صورت میں ہر باب کے اندر اگرچہ  
 ایک نہایت عمدہ وحدانیت پیدا ہو جائے گی لیکن پوری کتاب کی وحدانیت پر بھی کمزور  
 رہے گی لیکن اگر اس کتاب کے ابواب کے مرتب کرنے میں ایک باب سے دوسرے باب  
 کی مناسبت کا پورا لحاظ رکھا جائے اور کھل کتاب اس انداز پر ترتیب دی جائے تو  
 اگرچہ ہر باب کے تحت اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک تناسب کے ساتھ ایک  
 ہی طرح کی باتیں ہوں گی لیکن بایں ہر پوری کتاب اپنے نظم کے اعتبار سے کامل اور  
 مکمل ہوگی۔“

مختصر یہ کہ کسی کلام میں حسن نظام اسی وقت پایا جائے گا جبکہ اس نظام کی ترتیب  
 بھی عمدہ ہو، تناسب بھی موزوں ہو اور وحدانیت بھی مضبوط ہو۔

عمود یعنی مرکزی موضوع کے متعلق امام فراہی کا خیال ہے <sup>(۱۵)</sup> ”اگر کسی نے کسی سورہ  
 کا عمود معلوم کر لیا تو اس کو اس سورہ کے نظام کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی، عمود کا  
 علم دراصل نظم کے گنج مخفی کی کلید ہے لیکن ان کا حصول کچھ آسان نہیں ہے۔ اس کے  
 لئے ضروری ہے کہ خود سورہ کے مضامین پر بار بار غور کیا جائے اور اس کے علاوہ  
 اس پاس کی سورتوں کا بھی اور ان سورتوں کا بھی جو زیر غور سورہ سے متاثر ہوں  
 پوری دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ان کے مطالب پر بار بار نگاہ ڈالی جائے  
 اس اہتمام کے بغیر کسی سورہ کا عمود معلوم کرنا نہایت دشوار ہے عمود کی روشنی جب مل جاتی  
 ہے تو اس سے پوری سورہ جگمگا اٹھتی ہے اور سورہ کی ہر آیت انگوٹھی کے نیچے کی طرح  
 اپنی اپنی جگہ پر جڑ جاتی ہے اس کے بعد پوری سورہ کا حسن نظام اس طرح نگاہوں کے  
 سامنے بے نقاب ہو جاتا ہے کہ کسی آیت کا کرمہ تاویل کے لئے کوئی گنجائش سرے  
 سے باقی ہی نہیں رہتی۔ عمود سورہ، نظم کلام اور ربط آیات کی مدخلی صورت اسی



مولانا کو تسلیم کر سکتا ہے جو حیاتی و سابق کے لحاظ سے ارجح اور ثابت ہو۔  
 ایک دوسرے مقام پر مولانا عمود کی اہمیت اور نظام سمرۃ میں اس کی ضرورت کو  
 بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”مجموع کلام کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایک عمود (یعنی موضوع)  
 ہو۔ اس کلام کا عمود مرکوز ہے۔ اس لئے ایک طالب علم کے لئے بے حد ضروری ہے کہ وہ  
 سب سے پہلے اس کلام میں پورے تامل کے ساتھ عمود کو دیکھے تاکہ اس میں جو روح  
 نمودار ہو رہی ہے وہ اس کی گرفت میں آ سکے، تامل کی ضرورت اس لئے ہے کہ مثلاً  
 تم ایک سورۃ پڑھتے ہو تو تمہیں اس میں مختلف مطالب نظر آتے ہیں اور تمہیں کچھ  
 نہیں معلوم ہوتا کہ اس کا عمود کیا ہے؟ اور یہ خطبہ کس موضوع پر دیا گیا ہے؟ اس لئے  
 ناگزیر ہے کہ تم بار بار سورۃ کے مطالب پر غور کرو اس غور و فکر کے بعد تمہیں ایک  
 ایسی معرفت حاصل ہوگی جو کلام کے مختلف اجزاء میں ان کے باہمی اتصال کی طرف  
 تھامی رہنمائی کرے گی اور تمہیں بتائے گی کہ اس کے ہر جز کا رخ کس کل کی طرف؟“  
 یہ ہے ترجمان القرآن علامہ فراہی رحمۃ اللہ علیہ کے فلسفہ نظام قرآن کا مختصر خلاصہ۔  
 مولانا فراہی کے ان خیالات کو پڑھنے کے بعد آپ نے محسوس کیا ہو گا کہ ہمارے اسلاف  
 نے قرآن کے اندر نظم و نبل کی جو بنیاد ڈالی تھی علامہ نے اس کو کس طرح ایک فن کی  
 حیثیت دے کر اس ذرہ کو آفتاب بنا دیا ہے۔ ہم عصر علماء میں جن کو اس موضوع  
 سے ذرا بھی دلچسپی ہے سب نے اس کا اعتراف کیا ہے اور کھلے دل سے علامہ کی اس  
 عالمانہ تحقیق کی داد دی ہے۔ اس مختصر مقالہ میں اس قسم کی تمام رالیوں کو ذکر کرنے کی  
 تو گنجائش نہیں ہے۔ البتہ جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے ایک فاضل استاذ شیخ  
 احمد حسن کی رائے کا ذکر شاید یہاں نامناسب نہ ہو جو موصوف نے ”دلائل النظام“  
 پڑھنے کے بعد ظاہر فرمائی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے: ”امام فراہی نے جس علم نظام کا  
 انکشاف فرمایا ہے وہ درحقیقت وہ علم مناسبت نہیں ہے جو ہمارے اسلاف کی  
 فکر و نظر کا عمود و مرکز رہا ہے بلکہ یہ علم ایک بہت ہی جامع علم ہے۔ مولانا فراہی کا علم  
 نظام سلف کے علم تناسب سے کہیں زیادہ وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ یہ علم نظام صرف

انہوں کے درمیان تناسب ہی کو نہیں مانتا بلکہ ہر سورت کو شروع سے آخر تک ایک حسین قالب میں ڈھال دیتا ہے۔“

## پچھلے مباحث پر ایک نظر

اب ہم ان تینوں نقطہ ہائے نظر پر جن کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے، اختصار کے ساتھ الگ الگ گفتگو کرنا چاہتے ہیں تاکہ قرآن میں نظم و ترتیب کی نوعیت سمجھنے میں قارئین کرام کو آسانی ہو۔

جہاں تک پہلے نقطہ نظر کا تعلق ہے اس کا ضعف بالکل واضح ہے، ایک ایسی کتاب جو انسانی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے آئی ہو، اور جس کی مخاطب اول ایک ایسی فصیح و بلیغ قوم ہو جو اپنے مقابل میں ساری دنیا کو مجسم یعنی گونگا کہتی تھی وہ صرف چند مندرجہ احکام کا بے ربط مجموعہ ہو کس طرح سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ قرآن نے اپنے انھیں حکیمانہ پیغامات اور معجزانہ کلام کے ذریعہ ایک قلیل مدت میں اس قوم کو زمین سے اٹھا کر آسمان پر پہنچا دیا جو بظاہر ناقابل اصلاح تھی، تو کیا یہ عظیم انقلاب بغیر دلوں کی دنیا بدلے ہوئے مجرد احکام و فرامین کے ذریعہ پورا ہو گیا؟ اور کیا دلوں کی دنیا ایک بے ربط اور غیر منظم کلام سے بھی بدلا کرتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اس کتاب حکیم کو چند احکام کا ایک مندرجہ، بے ربط اور بے نظم مجموعہ کلام قرار دینا کتنی حیرتناک جسارت ہے۔ کیا ہم لوگوں نے یہ بات بھی ہے وہ خود اپنی تقریر اور تحریر کے متعلق بھی یہ بات پسند کرتے ہیں کہ وہ غیر مربوط اور مختل النظام کہلائی جائے؟

رہا یہ سوال کہ پھر شیخ الاسلام عبدالدین بن عبدالسلام وغیرہ جیسی یگانہ روزگار شخصیتوں نے قرآن میں نظم کا انکار کیوں کیا تو ہمارے نزدیک اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی: قرآن مجید اگرچہ بیشتر مقامات میں نظم و ترتیب کے لحاظ سے بالکل واضح ہے لیکن اس میں کچھ مقامات ایسے بھی ہیں جہاں ایک طالب نظم عاجز رہ جاتا ہے اور کوئی بات بتا نہیں سکتی، ایسی صورت میں صحیح شکل تو یہ تھی کہ قرآن میں نظم و ترتیب کا انکار نہ کیا جاتا بلکہ

اس کا نظم و نثر و علامہ جہاں جہاں اس کی نظر آتی تھی وہاں اس نے نظم و نثر کا اسلوب  
 لیا ہوتا تھا۔ لیکن ان بزرگوں نے غالباً یہ خیال کیا کہ پورے قرآن میں نظم و ترتیب کا دعویٰ  
 کیا جا سکے اس دعوے کو اس کے بہت سے مقامات میں ثابت نہ کر سکا خود قرآن کے  
 نام کو داخل کرتا ہے اس لئے انھوں نے سرے سے اس کے انکار کر دینے ہی میں  
 حاجت سمجھی اور اس کا بالکل انکار کر دیا۔

دوسرا نقطہ نظر پہلے نقطہ نظر کی بالکل ضد ہے، یہ قرآن کو ایک نظم اور مربوط  
 کلام سمجھتا ہے اور اس کی ترتیب میں یکساں مناسبت کا قائل ہے جیسا کہ امام بلازی کا یہ  
 قول قرآنی مکتبوں کا بڑا حصہ اس کے نظم و ترتیب میں پوشیدہ ہے "اس سے پہلے آپ  
 پڑھ چکے ہیں۔ لیکن اس نقطہ نظر کے حامیوں نے قرآن مجید میں نظم و ترتیب کے متعلق جن  
 حقائق کا انکشاف کیا ہے وہ بیشتر ادبی لطائف اور علمی نکات پر مشتمل ہیں، قرآن نہیں سے  
 ان کا متعلق بہت کم ہے اور اسی وجہ سے اس کی جہاں جہاں کلام کے ایک ایک گوشہ تک نہ  
 پہنچ سکی بلکہ وہ صرف ایک مخصوص دائرہ میں محدود ہو کر رہ گئی اور اس کا فیضان عام  
 نہ ہو سکا۔

امام بلازی کا جو مرتبہ فضل و کمال امت کے اندر مسلم ہے اس سے ہر شخص واقف ہے  
 اور اس کے علاوہ وہ قرآن کے اندر نظم و ترتیب ماننے والوں میں بھی جو بلند مقام رکھتے ہیں  
 وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے لیکن باینہ فضل و کمال، اپنے کلامی مباحث پر جب وہ گفتگو  
 کرتے ہیں تو صرف اپنے حریف کو نیچا دکھانے کے لئے آیتوں کے وہ معانی بیان کرتے ہیں جن  
 کا نہ تو آیتوں کے سیاق و سباق سے کوئی تعلق ہوتا ہے اور نہ خود ان آیتوں کی ترتیب اور اس  
 کے نظم سے اس کا کوئی تعلق۔ اسی طرح ان کے مخالفوں کا بھی یہی حال ہے کہ وہ بھی اپنے  
 خود ساختہ عقائد کی تائید میں قرآن مجید کی آیتوں کو کمال بے دردی کے ساتھ سیاق و سباق  
 سے الگ کر کے ان کے نظم و ترتیب کے تقاضوں سے بے پروا ہو کر ان کا بے دریغ استعمال  
 کرتے ہیں اور ذرا نہیں سوچتے کہ آخر قرآن اپنے الفاظ کے دروشت میں، جملوں کی ترتیب  
 میں اور اسلی بیان میں خود کیا ہوتا ہے؟ ہمارے مافیہ نے بھی قرآن کی جو تفسیریں لکھی

ہیں، ان کا اصل بھی حکم کی تفسیر سے کم نہ ہو گا۔ یہ ہے طاعت کا اصل ہے۔ دین اس طرح کی کچھ دلچسپ مثالیں اس سورت میں پیش کئے گئے جو جی چاہتا تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ قیاسیہ غسوس کیا کہ قرآن مجید میں نظم و ترتیب ضرور موجود ہے لیکن ان کے ذہن میں چونکہ اس کا کوئی واضح خاکہ نہ تھا، اس لئے انھوں نے آیتوں کے درمیان محض تناسب کے علم کو ہی کافی سمجھا اور اسی پر قائل ہو گئے اور اس طرح یہ علم ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھ سکا۔

تیسرا نقطہ نظر دراصل دوسرے نقطہ نظر کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ سلف نے علم مناسبت کی جو بنیاد ڈالی تھی اس نقطہ نظر کے بانی نے اسی کو ایک قصور کو کٹا بنا دیا۔ مناسب ہو گا اگر اس جگہ ہم اس نقطہ نظر کی بعض بنیادی باتیں ذاتی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں اس سے آپ کو قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی نوعیت کے سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی۔

قرآن کی تفسیروں کو پڑھنے والے جانتے ہیں کہ ان میں بعض بعض آیتوں کے دہش دہش اور میٹھ میٹھ مفہوم بیان کیے گئے ہیں اور بعض لفظوں کے تو چالیس تک معانی بتائے گئے ہیں، ظاہر ہے کہ جب کسی لفظ یا جملہ کے مفہوم اور معانی اس قدر کثیر الاطراف ہوں گے تو اس کے حقیقی معنی تک رسائی اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہوگی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کا تاویل و تفسیر میں بے شمار مغالہات جو باہم صرف مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد بھی ہوتے ہیں برکثرت ملتے ہیں اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جس نے جس قول کو چاہا اپنا ماخذ بنا کر قرآن کے خلاف اس کی تبلیغ شروع کر دی۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ امت کے اندر بے شمار فرقے اور جماعتیں پیدا ہو گئیں، اور وہ امت جو کبھی ایک بنیان موصوف کا درجہ رکھتی تھی، مختلف ٹولیاں میں بٹ کر پارہ پارہ ہو گئی۔

اس افسوس ناک صورت حال کا علاج صرف یہی ہے کہ پہلے اس کے اصلی سبب کو دھڑ کیا جائے۔ جب تک اس کی علت دور نہ ہوگی مریض کا مرض سے نہایت پانا ناممکن ہوگا۔ اس لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس سچے فساد کو بند کیا جائے جہاں سے یہ سورتے نکلتے ہیں یعنی قرآن کو بجائے تفسیروں کے خود قرآن سے پڑھا جائے اور اس طرح پڑھا

اس کے معنی صرف کے لغوی معنی صلیب کلمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر چڑھا کرتے تھے۔  
 ہم نے تاریخ کی کتابوں میں پڑھا ہے کہ جب تک قرآن کو صرف کتاب و سنت کی روشنی میں پڑھا  
 گیا اس نے اپنے چڑھنے والوں کے قلب و نظر کو یکساں نور بخشا اور سب نے اس کی آیتوں کے  
 ایک ہی معنی سمجھے مگر جب نگاہوں پر دوسری تکنیکیں بھی چڑھائی گئیں تو ایک آیت کی بے شمار  
 تاویلیں نکلنے لگیں اور وہ خواب جو واقعی بڑا سہانا تھا، تعبیروں کی کثرت کی وجہ سے خواب  
 پریشاں بن گیا۔

کسی ایک جملے کے جب بہت سے مختلف معانی بتائے جائیں تو اس کے کھلے ہوئے  
 معنی یہ ہیں کہ ان مختلف معانی بتانے والوں نے کہنے والے کی پوری بات کو اچھی طرح سمجھا  
 ہی نہیں اس لئے کہ اس نے اس جملہ کو یقیناً کسی ایک ہی معنی کے لئے استعمال کیا ہوگا نہ کہ  
 ان بے شمار معانی کے لئے جن کو محض اپنی ذہانت سے ان ارباب فکر نے نکالا ہے۔ پس اس کے  
 صحیح معنی اور مراد کو جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ جس سلسلہ بیان کی کوڑی ہو اس  
 نگاہ میں رکھ لیا جائے اور پھر اس جملہ کے سیاق و سباق کی روشنی میں اس کا مفہوم سمجھنے کی  
 کوشش کی جائے اس طرح اس جملے کے وہی معنی سمجھنے والے کی سمجھ میں بھی آجائیں گے جو خود  
 اس کے قائل کے ذہن میں رہے ہوں گے، کسی مفہوم و معنی کے سمجھنے کا یہ ایک نہایت ہی  
 سیدھا سادہ اور فطری انداز ہے اور اسی فطری انداز کو چھوڑ دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ قرآن کا  
 ہر لفظ چیتاں بن گیا اور اس کی ہر آیت بھول بھلیاں ہو گئی۔

دیکھا آپ نے، اس فننے کا سرا کہاں ملا؟ نظم کلام کے سرشتہ کو چھوڑ دینے اور ترتیب  
 کلام پر غور نہ کرنے کی انگلیوں میں۔ جب کسی کلام کی بہت سی تاویلیں کی جائیں گی تو اس کا نظم  
 یقیناً نگاہوں سے اوجھل ہو جائے گا بلکہ پتہ تو یہ ہے کہ کسی کلام کی تاویل میں کثرت پیدا ہی ہوتی  
 ہے اس کے نظام کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے۔ نظم کلام دراصل ایک ایسا رہنما ہے جو ہمیشہ  
 ہمیں سمت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ سلف صالحین اسی روشنی میں قرآن مجید میں غور و فکر کیا کرتے  
 تھے اور یہی وجہ ہے کہ آیات کی تاویل میں ان کا بہت کم اختلاف منقول ہے۔ کثرت تاویل  
 تو صرف خلف کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے اس کی سورتوں اور آیتوں کے نظام کی سرفراز نہایت ضروری ہے اس کے جانے بغیر کسی سورہ کی آیتوں کی صحیح تاویل نہیں معلوم نہیں کی جاسکتی اس کے علاوہ اس راہ میں ایک سنگ گراں اور بھی ہے جس کا ہٹانا بھی بے حد ضروری ہے اور یہ کہ جب امت مختلف گروہوں اور جماعتوں میں بٹ گئی تو ہر گروہ نے اپنے اپنے معتقدات کے ثبوت میں قرآن کی آیتوں کی مختلف تاویلوں میں سے وہی تاویل اختیار کی یا اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوا جو کسی نہ کسی طرح اس کے خیالات سے ہم آہنگ تھی۔ ظاہر قول نے اگر ساتھ نہیں دیا تو دور از کار احتمال پیدا کر کے اسے اس نے اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ فکر و نظر کا انداز جب یہ ہو جائے تو اس وقت نظم کلام اور سلسلہ بیان کے تقاضوں کی رعایت کا کوئی سوال ہی نہیں رہ جاتا کسی شخص پر جب کسی خاص خیال کا غلبہ ہو جاتا ہے تو اس کی نگاہ میں اس خیال کی تائید و توثیق کے لئے ہر بعید بھی قریب اور ہر کمزور بھی قوی نظر آنے لگتا ہے۔ آپ کسی جماعت کے فقہ و کلام کی کوئی کتاب اٹھا لیں آپ کو صاف نظر آئے گا کہ قرآن گویا اسی جماعت کے خیالات کی تصدیق و توثیق کے لئے اتر ا تھا۔ اس لئے قرآن کے طالب کو گویا تعصبات سے بھی بالکل پاک ہونا چاہئے۔ اس عصبيت کے ساتھ وہ کبھی بھی قرآن فہمی کی کلید نہیں پاسکتا۔ اور اس پر صحیح تاویل کی راہ بھی کبھی نہیں کھل سکتی۔ ع

پاک شوال و پس دیدہ بر آں پاک انداز

علم نظام در حقیقت صحیح تاویل معلوم کرنے کی ایک کلید ہے، یہ جو آپ ایک ایک آیت کی تفسیر میں بے شمار اقوال تفسیر کی کتابوں میں پاتے ہیں وہ تمام ترتیب ہے صرف سر رشته، نظم کو ہاتھ سے چھوڑ دیئے گا، اگر یہ مشعل لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتی تو آپ یقین فرمائیں کہ امت تاویل قرآن کے باب میں ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد گوشوں کی تار و پیل میں بھٹکتی ہوئی نہ پھرتی، اس حالت میں کسی اشعری یا معتزلی کے لئے یہ قطعاً ناممکن ہوتا کہ وہ قرآن مجید کی کسی آیت کے وہ معنی متعین کرے جو قرآن کے منشاء کے خلاف اور اس شخص کی خواہش کے مطابق ہو۔ در حقیقت یہ ایک منارہ نور ہے جو اگر روشن ہو جائے تو مختلف گروہوں میں بٹی ہوئی یہ امت جو اپنے باہمی اختلافات اور جھگڑوں کی بدولت اس وقت

نظم قرآن کی رہنمائی کی چند مثالیں

## نظم قرآن کی رہنمائی کی چند مثالیں

اس موقع پر چند مثالوں کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نظم قرآن کو چھوڑ دینے کا دوسرا بڑا بڑا مفسرین نے بھی کیسی کیسی ٹھوکریں کھائی ہیں حالانکہ ہر موقع پر نظم قرآن کا امتدادی کی دہکری کے لئے موجود تھا۔ یہ مثالیں تکثیر سواد کے لئے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے ہر مثال اپنی مخصوص نوعیت رکھتی ہے اور علوم قرآن اور اسلامی عقائد و شریعت کے کسی نہ کسی مہتمم بالشان اور موکدہ القامسہ سے متعلق ہے نیز ان سے نظم و ترتیب کے دوسرے اور تیسرے نقطہ نظر کے درمیان فرق بھی واضح ہوگا۔

## نظم سور کی ایک مثال

شیخ مبارک بن خضر ناگوری (م ۱۳۸۷ھ) نے قرآن مجید کی ایک تفسیر یا بیخ جلدوں میں لکھی ہے<sup>(۱۸)</sup> اور اس میں انھوں نے خاص طور سے ربط آیات کے موضوع پر گفتگو کی ہے۔ اور ایک سورہ کا تعلق ماقبل سورہ سے بھی واضح کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مفسر نے سورہ والنحل کا جو ربط ماقبل سورہ یعنی سورہ واللیل سے بتایا ہے، وہ بڑا ہی دلچسپ ہے، انھوں نے لکھا ہے<sup>(۱۹)</sup> ”سورۃ واللیل میں حضرت البرکھڑ کی مدح ہے اور سورہ والنحل میں رسول اللہ کی نعت ہے“ گویا ایک سورہ قصیدہ مدحیہ ہے اور دوسری سورہ قصیدہ نعتیہ، اور نعت و شجرت میں جو ربط ہے وہ بالکل واضح ہے۔ حضرت مفسر نے ان دونوں سورتوں کے درمیان جو ربط بیان کیا ہے اس پر ہم کوئی تبصرہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ اسے قارئین کے صواب و سچ چھوڑتے ہیں وہ خود اس کے حسن و قبح کے متعلق اپنی رائے قائم کریں۔ البتہ نظم کی روشنی میں ان سورتوں کا جو باہمی تعلق ہم نے سمجھا ہے، اس کو اعمال کے ساتھ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ دونوں نقطہ ہائے نظر ہمارے قارئین کی نگاہوں کے

ان کی روشنی میں جب ہم ان دونوں سورتوں کی تلاوت کرتے ہیں تو ہمیں صاف نظر  
 آئے گا کہ ان سورتوں کا مرکزی مضمون یعنی عموماً، اتفاق، ہمیشہ اور اپنی نوع انسان کے  
 بخواری ہے۔ سورۃ واللیل میں جو دو کرم پر زیادہ ابھارا گیا ہے اور نخل کی شدید  
 اور سورۃ والضحیٰ میں گم کردہ راہوں کے ساتھ ہمدردی، غریبوں کے ساتھ  
 نی اور یتیموں کے ساتھ لطف و محبت کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ایک بڑے اچھوتے  
 خدا سے بھی تعلق استوار کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، پہلی سورۃ میں تمام تر زور  
 دوسری سورۃ میں اس کے ساتھ تعلق باللہ یعنی نماز پر بھی ہے۔ قرآن پڑھنے  
 حقیقت مخفی نہیں ہے کہ یہی دونوں چیزیں دراصل دین کی اساس اور بنیاد  
 ہیں جن کو ان دونوں سورتوں کے چند جملوں میں ترغیب و ترہیب کے  
 برابری میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، یعنی آدمی کے لئے دو باتیں نہایت  
 باتو یہ کہ اس کے تعلقات اپنے اپنے بنائے جنس کے ساتھ انتہائی حد تک اتھو  
 دوسرے یہ کہ اس کا تعلق اپنے پروردگار سے بھی ایسا ہو کہ اس کی جبین نیاز  
 آستانے کے لئے وقف ہو، دنیا کی سرخروئی اور آخرت کی کامیابی انھیں  
 پر موقوف ہے۔ اتفاق اور نماز کی اہمیت ہی کا یہ تقاضا تھا کہ دونوں کے  
 الگ الگ دو سورتیں اتاری گئیں ورنہ معنی کے لحاظ سے درحقیقت یہ دونوں  
 ہی ایک دوسری سے ملتی جلتی ہیں۔

ان کی روشنی میں ان سورتوں کا تعلق ہم نے سمجھا ہے وہ بھی آپ کے سامنے  
 رہ مبارک بن خضرؑ نے تعلق بتایا ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے اس میں کون  
 ن کے مطابق ہے اور کون نہیں اس کا فیصلہ آپ خود کر لیجئے۔

## ن کی ایک مثال

نامتھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر ”بیان القرآن“ میں، جیسا کہ پہلے گزر چکا



ہے، آیتوں سے بظاہر ملتا ہے کہ التزام فرمایا ہے چنانچہ سورۃ بقرہ میں جہاں سے سود کا بیان شروع ہوتا ہے، موصوف نے آیات ربو (سود) کا تعلق اس کی قابل آیت سے یوں بیان فرمایا ہے: تفصیل مضامین انفاق سے پہلے، مجملہ ابواب البر کے ہیئتیں ۲۷ مکرر کا بیان ہوا ہے، بعض احکام کا یہاں سے بیان ہوتا ہے اور ان بقیہ احکام کا ارتباط مضمون انفاق کے ساتھ اس سے اور زیادہ ہو گیا کہ سب احکام مشمل انفاق کے، مال ہی کے ساتھ متعلق ہیں چنانچہ ربو ظاہر ہے کہ مال سے متعلق ہے، گویا مولانا کے نزدیک انفاق کے بعد سودی معاملات کا تذکرہ اس وجہ سے آیا ہے کہ جس طرح انفاق کا تعلق مال سے ہے اسی طرح سود کا تعلق بھی مال سے ہے، اس مناسبت کی بنا پر انفاق کے بعد سود کا بیان کیا گیا۔ انفاق اور سود میں ربط کی یہ وجہ جو حضرت تھانویؒ نے بتائی ہے وہ نظم قرآن کے نقطہ نظر سے میل نہیں کھاتی۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ ذرا ٹھہر کر ان تمام مواقع کا جائزہ لے لیا جائے جہاں جہاں سود کا ذکر آیا ہے۔

سب سے پہلے اس کا ذکر سورۃ بقرہ میں آیا ہے۔ اور جہاں آیا ہے وہاں سود کے ذکر سے پہلے انفاق کا تفصیلی تذکرہ ہے جس کا سلسلہ آیت ۲۵ سے لیکر آیت ۲۷ تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں مختلف حیثیتوں سے مسلمانوں کو انفاق کی پر زور دعوت دی گئی ہے اس کے بعد آیت ۲۷ سے سود کا بیان شروع ہوا ہے اور اس کا سلسلہ بھی آیت ۲۸ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد سود کا ذکر ہم آل عمران میں پاتے ہیں، اس سورہ میں بھی پہلے آیت ۹۲ سے لے کر آیت ۱۲۹ تک کہیں مثبت کہیں منفی پہلو سے انفاق پر ابھارا گیا ہے اور آخر میں صاف صاف سود نہ لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ سورہ روم کی آیت ۳۹ میں بھی سود کا تذکرہ ہے اور یہاں بھی اس کا بیان صدقہ اور احسان کے ساتھ ہوا ہے۔ قرآن مجید کے اس اسلوب بیان سے کہ وہ جہاں بھی سود کا ذکر کرتا ہے اس کے آگے اور پیچھے انفاق اور صدقہ کا ذکر ضرور کرتا ہے۔ یہ حقیقت بالکل کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ سود دراصل انفاق و صدقہ کی ضد ہے۔ اور قرآن مجید نے ہر جگہ اس کو انفاق اور صدقہ کے مقابلہ میں

بلکہ ایک ضد کے بیان کیا ہے، تاگر اتفاق و صدفہ کے آئینہ میں سود کے نفٹ و قیج چہرے کو آسانی کے ساتھ دیکھا جاسکے۔ جب تک تصویر کے دونوں رخ سامنے نہیں ہوتے اس وقت تک بات بالکل کھل کر سامنے نہیں آتی، اسی لئے قرآن کا یہ عام اسلوب ہے کہ وہ معاملات کے دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر اس کے متعلق گفتگو کرتا ہے، وہ جہاں اصحاب نار کا ذکر کرتا ہے وہیں اہل جنت کا حال بھی بیان کرتا ہے، جہاں بخل کی مذمت کرتا ہے وہیں انفاق کی تعریف بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ بات قرآن مجید کے نظم کا ایک جز بن گئی ہے۔ قرآن مجید کے اس تقابلی اسلوب میں حکمت کے جو خزانے پوشیدہ ہیں وہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہیں، اگر انفاق آدمی کے اندر کشادہ دلی، عالی ظرفی، بلندوصلگی اور اربانائے جنس کے ساتھ ہمدردی و محبت کا نیک جذبہ پیدا کرتا ہے اور اسے پروان چڑھاتا ہے تو لازماً سود اس کی ضد کی حیثیت سے اس کے اندر تنگ دلی، پست ہمتی، مفاد پرستی، خود غرضی اور لوگوں کے ساتھ سنگ دلی وغیرہ جیسے برے جذبات پیدا کرے گا جو اس کی ہلاکت کا موجب ہیں، اس لئے انسان کو سودی کاروبار سے قطعاً پرہیز کرنا چاہئے۔

سلسلہ کلام کے نظم سے آیت انفاق اور آیت سود میں ربط کی جو وجہ نکلتی ہے اس میں اور اس وجہ میں کہ انفاق کا تعلق بھی مال سے تھا اور سود کا تعلق بھی مال سے ہے اس لئے دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا گیا، کون سی وجہ موزوں، مناسب اور قرآن کی تعلیمات سے میل کھاتی ہے اس کا فیصلہ قارئین خود ہی فرمائیں۔

### نظم کے اعتبار سے قرآن کی ایک مشکل اور اہم آیت

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ کی آیت [احافوا علی الصلوات والصلوة الوسطی] کا نظم ماقبل سے واضح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے: (۱) اللہ تعالیٰ نے پچھلی آیتوں میں مسلمانوں کو متعدد دینی احکام دینے کے بعد اس آیت میں نماز کا ذکر تین وجوہ سے کیا ہے: ایک یہ کہ نماز میں چونکہ قرأت، قیام، رکوع اور سجدہ پایا جاتا ہے اور معلوم ہے کہ یہ

کہ یہ نماز کی ایک قسم اور رضا اور اطاعت کے  
 لئے ضروری ہے اس لئے نماز کو حکم دیا گیا تاکہ ان احکام کی تعمیل ان کے لئے نماز کی  
 ایک قسم سے سہل اور آسان ہو جائے جیسا کہ ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :  
 "ان الصلوة تلي عن الفحشاء والمنكر" یعنی ناپاک حیا اور برائی کے کاموں سے روکتی ہے  
 دوسرے یہ کہ نماز بندے کے دل میں خدا کی ربوبیت کا جلال اور عظمت ابھار کر اس کے  
 اندر تسلیم و رضا کی ایسی خریدار کر دیتی ہے جس سے اطاعت و فرمانبرداری کی راہ اس کے لئے  
 آسان ہو جاتی ہے جیسا کہ فرمایا : "استعينوا بالصبر والصلوة" یعنی صبر اور نماز سے سہارا  
 حاصل کرو۔ تیسرے یہ کہ اس سے پہلے کھار و مطلق وغیرہ کے جو دوسرے احکام بیان  
 ہوئے ہیں وہ دنیوی تھے اور اس آیت میں ایک خاص اخروی حکم یعنی نماز کی تعلیم دی گئی  
 ہے۔ امام رازی نے جو بلاشبہ سرخیل مفسرین ہیں، اس آیت کے نظم کے متعلق جو وجوہ  
 سمہ گانہ لکھے ہیں آئیے ان پر غور کریں کہ نظم کلام کی روشنی میں ان کا کیا درجہ اہم مقام ہے۔  
 ہمارے نزدیک ان وجوہ کا نظم کلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے وجوہ حسب ذیل  
 ہیں :

ایک تو یہ کہ یہ آیت نہ صرف اپنے آگے بلکہ پیچھے بھی مختلف احکام کا ایک سلسلہ  
 رکھتی ہے بقول امام رازی اگر اگلے احکام پر عمل کرنے کی قوت و طاقت پیدا کرنے کے لئے  
 نماز کی یہ آیت اس جگہ پر رکھی گئی ہے تو بعد کے احکام کو اس جو اہم پہلو سے کیوں محروم رکھا  
 گیا جب کہ وہ اپنی شدت اور سختی کے لحاظ سے گذشتہ احکام کے مقابلہ میں زیادہ صبر آزما  
 اور بہت مشکل تھے۔ امام صاحب کے اس فلسفہ کے مطابق اس آیت کو اس جگہ ہونا چاہئے  
 تھا جہاں آیات احکام کا بیان ختم ہوتا ہے، تاکہ اس کا فیضان سارے احکام کے لئے عام  
 ہوتا لیکن جب قرآن کریم میں ایسا نہیں ہے تو پھر امام رازی کی اس توجہ کی کیا توجیہ  
 کی جائے ؟

امام رازی نے دوسری وجہ جو بیان کی ہے، وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے دراصل  
 پہلی ہی وجہ کا ایک دوسرا چہرہ ہے، جس کو انھوں نے غالباً وجوہ کی تعداد بڑھانے کے خیال

یہ لفظوں کو ذرا بدل کر مستقل حوزہ تک ذکر کر دیا ہے ورنہ معنی کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے رہی تیسری وجہ تو اس کا منفع بھی بالکل واضح ہے، اگر بات یونہی تھی کہ چند دنیوی احکام کے بعد کسی اخروی حکم کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا تو آخر اس آیت کو بچہ میں لانے سے کیا فائدہ تھا؟ اسے تو سارے احکام کے خاتمہ کے بعد لانا چاہئے تھا تاکہ اس کے فیض سے کوئی حکم بھی محروم نہ رہتا اور بقول ان کے پورا کلام منظم اور مربوط بھی ہو جاتا۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس آیت کے نظم کے متعلق اپنی تفسیر ”بیان القرآن“ میں لکھا ہے: ”اس آیت کے آگے پیچھے طلاق وغیرہ کے احکام ہیں، درمیان میں نماز کے احکام بیان فرمانا اشارہ اس طرف ہے کہ مقصود اصلی توجہ الی الحق ہے۔ اور معاشرہ و اخلاق کے احکام سے علاوہ اور مصلحتوں کے، اس توجہ کی حفاظت اور ترقی بھی مقصود ہے۔ چنانچہ جب ان پر خدائی احکام سمجھ کر عمل کیا جاوے گا تو توجہ لازم ہوگی پھر یہ کہ ان احکام میں اول حقوق عباد بھی ہیں اور حقوق عباد کے اٹلاف سے درگاہ الہی سے دوری ہوتی ہے جس کے لوازم میں سے حق و عباد دونوں کی طرف سے بے توجہی ہے چونکہ نمازیں یہ توجہ زیادہ ظاہر ہے اس کے درمیان میں لانے سے اس توجہ کے مقصود ہونے پر زیادہ دلالت ہوگئی تاکہ عباد اس توجہ کو ہر وقت پیش نظر رکھے۔“

مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نظم قرآن کے سلسلہ میں چونکہ امام رازی کے متنب ہیں، اس لئے انھوں نے بھی صرف اپنی ذہانت سے اس آیت کے متعلق اس طرح کی ایک عقلی بات ذرا دوسرے محتاط انداز میں کہہ دی ہے جس طرح امام رازی نے کہی تھی، ”ان دونوں بزرگوں نے اس آیت کے نظم کے متعلق جو وجوہ بتائے ہیں، وہ آیت کے مقام، اس کے سیاق و سباق اور ذکر احکام کے سلسلے میں خود قرآن مجید کے مخصوص اسلوب بیان پر شاید زیادہ غور و فکر نہ کرنے کا نتیجہ ہیں۔ ان وجوہ پر تبصرہ کرنے سے پہلے ہم اس آیت کے نظم سے متعلق سید قطب شہیدؒ کا وہ خیال بھی درج کر دینا چاہتے ہیں جو انھوں نے اپنی مشہور تفسیر فی ظلال القرآن میں ظاہر کیا ہے اس سے آپ کو اس آیت کی نظم کی مشکلات کا کسی قدر اندازہ ہوگا۔ شہید محترم

میں نے اس کا اعتراف ہے کہ اس نظام پر پہنچنے کے لیے مجھے تک غور کرنا پڑا۔ بہت بڑا نظام کی کیا بات کہ یہ بیان کیسے آگئی؟ مجھے تو یقین تھی کہ اس وقفہ میں اللہ تعالیٰ مجھے بہت کھرب دے گا مگر کامیابی یا نجات ہوئی۔ قارئین میں سے کوئی صاحب اگر میری بات مان کر دے تو حیرانگہ رہیں گا۔ ظاہر ہے کہ سید قطبؒ نے اپنے غور و فکر کے زمانے میں سلف و خلف کی تمام تفسیروں کو کھنگالنے کی کوشش کی ہوگی اگر کسی مفسر نے ان کی شکل حل کر دی ہو تو وہ یقیناً اس کو اختیار کر لیتے اور اس کا شکریہ ادا کرتے۔ لیکن ہمارا سارا تفسیری سرمایہ ماضی قریب کے اس عظیم مفکر کو اس آیت کے نظم کے بارے میں مطمئن نہ کر سکا۔ اور اس نے کمال حسرت کے ساتھ اپنے غمزہ کا اعتراف کر لیا۔ اس سے آپ نے تفسیری سرمایہ کی کم مانگی کا بھی اندازہ لگا لیا ہوگا اور علم نظام کی وقت اور اس کی دشواریوں کا بھی احساس آپ کو ہو گیا ہوگا۔

اب ہم علامہ فراہیؒ کے علم نظام کی روشنی میں اس آیت کے نظم پر غور کرتے ہیں، امام رازی وغیرہ کے بتائے ہوئے نظم کی حقیقت اس غور کے درمیان خود بے نقاب ہو جائے گی الگ سے اس پر کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔

یہ آیت سورہ بقرہ کی آیت ہے اور اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو آیت ۵۳ یعنی  
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ سے شروع ہوتا ہے اور آیت ۲۴۲  
 كَذَلِكَ يُمِيتُنَا اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ پر ختم ہو جاتا ہے۔ نظم سورہ کے اعتبار  
 سے یہ پورا سلسلہ یہاں دراصل اس آیت کی جو آیت ۱۵۳ سے پہلے واقع ہے یعنی نَاذِرُونِ  
 اذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ کی تفصیل ہے۔ جب ہم اس سلسلہ کلام کو بغور پڑھتے  
 ہیں تو ہمیں اس میں چند باتیں ملتی ہیں۔

ایک توہید کہ اس سلسلہ کا آغاز نماز سے ہوا ہے جیسا کہ فرمایا گیا: "یا ایہا الذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلۃ" (اے ایمان والو! صبر اور نماز سے سہارا حاصل کرو)

نہی اس لئے اس سے آغاز کیا گیا اس آغاز کے بعد سیاست ملک اور مذہب منزل سے متعلق  
رہنما احکام ہیں اور ان کے خاتمہ پر آیت زیر غور ہے۔

تیسرے یہ کہ اس آیت کے آگے پھر مزید تین احکام، نماز، خوف، عدت، بیوہ میں توسیع  
کی وصیت اور مطلقہ عورتوں کے لئے بعض سہولتوں کا بیان ہے بیچ میں اگر یہ آیت نماز نہ  
ہوتی تو یہ پورا سلسلہ کلام مدنی اور منزلی مسائل اور ان کے احکام کا ایک مربوط مجموعہ  
ہوتا لیکن اس آیت نے ماقبل و مابعد کو بظاہر ایسا بے جوڑ کر دیا ہے کہ اس نظم کو سمجھنے  
میں امت کے چوٹی کے علماء بھی پریشان ہو گئے، بلاشبہ یہ آیت اپنے نظم کے لحاظ سے قرآن مجید  
کی اہم ترین آیات میں سے ہے اس لئے آئیے قرآن کے دوسرے نظائر و امثال کی روشنی  
میں خود قرآن ہی سے اس آیت کے نظم کو سمجھنے کی کوشش کیوں نہ کریں، قرآن مجید تو اپنی  
آیتوں کا خود بہترین شارح و ترجمان ہے۔

قرآن مجید کے اسلوب بیان پر جن کی نظر ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ قرآن مجید  
میں جہاں کہیں بھی چند احکام کا یکجا ذکر کیا گیا ہے اس کا آغاز عموماً توحید یا نماز کے ذکر سے  
ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دین میں اصل حیثیت انہیں دونوں کو حاصل ہے دوسری  
تمام عبادتیں اور طاعتیں اسی اصل کی فرع ہیں، گویا نماز اور توحید ایک ایسا دائرہ ہے جو  
پوری شریعت کو محیط ہے۔ نماز کو اسی وجہ سے ”عماد الدین“ بھی کہا گیا ہے اور اس کے متعلق  
ارشاد نبوی ہے کہ ”من اقامہا فاقام الدین ومن ہدمہا ہدم الدین“ (جس نے  
نماز کو قائم کیا اس نے اپنا دین قائم رکھا اور جس نے اسے ضائع کر دیا اس نے اپنے دین  
کو تباہ کر ڈالا)۔ پس کسی مجموعہ احکام کے آغاز کے لئے اس سے زیادہ موزوں کوئی اور  
چیز نہیں ہو سکتی تھی، اور یہی وجہ ہے کہ آپ قرآن مجید میں اس قسم کے مواقع پر سرفہرست  
انہیں چیزوں کو پاتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب ہم ان مقامات پر مزید غور کرتے ہیں تو  
ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ ان احکام کے اختتام پر بھی عموماً وہی بات دہرائی ہوئی ملتی ہے  
جس سے اس کا آغاز کیا گیا تھا۔ اس سے یہ بات بھی باسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ اب  
یہ سلسلہ کلام ختم ہو گیا ہے، اور بات جہاں سے چلی تھی وہیں آکر پوری ہو گئی۔ قرآن مجید

یہ اس طرح کی مثالیں بہت ہیں مثلاً سورہ بنی اسرائیل کی آیات ۲۲ تا ۲۷ پر حضرت کریم  
 وکھیں گے کہ یہ سلسلہ کلام توحید کے ذکر سے شروع ہوا ہے اور چند دوسرے احکام بیان  
 کرنے کے بعد توحید ہی پر ختم بھی ہو گیا ہے۔ بالکل یہی اسلوب سورہ مومنوں کے شروع  
 میں بھی ہے کہ کامیاب ہونے والے مسلمانوں کے اعمال حسنہ کا آغاز خشوع فی الصلاۃ  
 سے ہوا، اور محافظت علی الصلاۃ پر اسے ختم کر دیا گیا۔ اس قسم کی مثالیں قرآن مجید  
 میں اور بھی بہت ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ عموماً قرآن جب کہیں شرائع و احکام  
 کا ذکر کرتا ہے تو جس اہم حکم سے اس کی ابتدا ہوتی ہے خاتمہ بھی اسی حکم پر ہوتا ہے۔ قرآن  
 کے اس اسلوب بیان کو سامنے رکھ کر جب ہم آیت زیر بحث کے نظم پر غور کرتے ہیں تو ہمیں  
 صاف نظر آتا ہے کہ یہ آیت دراصل اس سلسلہ کلام سے وابستہ ہے جو ”یا ایھا الذین  
 آمنوا استعینوا بالصلوٰۃ والصلوٰۃ“ یعنی نماز سے شروع ہوا تھا اور بیچ میں بہت سے  
 مدنی اور منزلی احکام کے ذکر کے بعد بالآخر اسی چیز کے بیان پر جس سے اس کا آغاز ہوا  
 تھا قرآن مجید کے مخصوص اسلوب کے مطابق اسے ختم کر کے اس سلسلہ کو پورا کر دیا گیا  
 اس اسلوب کی روشنی میں جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ آیت دراصل خاتمہ باب کی ایک  
 آیت جامع ہے اور اس کا تعلق آغاز باب کی آیت سے ہے تو پھر اس کے پہلے والی  
 آیتوں کا اس سے ربط قطعاً غیر ضروری ہو گیا۔ اس طرح کی آیات کا ربط ان کی ماقبل  
 آیتوں سے بیان کرنے کی کوشش کرنا دراصل قرآن کے ایک کثیر الاستعمال اسلوب سے  
 لاعلمی کی دلیل ہے۔ پس یہ سوال کہ اس موقع پر نظم کے لحاظ سے طلاق اور محافظت نماز  
 میں کیا ربط ہے؟ ایک لایعنی سوال ہے۔ البتہ اس بات پر غور کرنا ابھی باقی ہے کہ کیا  
 جس طرح اس آیت کا تعلق ماقبل سے نہیں ہے اسی طرح اس کا تعلق مابعد سے بھی نہیں  
 ہے؟ یعنی آیات مابعد خاتمہ باب کی آیت نماز سے کوئی تعلق رکھتی ہیں یا نہیں؟ اور  
 اگر رکھتی ہیں تو وہ آیت خاتمہ کی آیت کیونکر ہے؟ اسے تو ان آیات کے بھی بعد میں ہونا  
 چاہیے تھا۔

اس سوال کو بھی خود قرآن ہی کے احکام میں ان کی مثالوں کے اندر حل کرنے کی ہم کوشش کریں گے۔ قرآن مجید میں احکام و شرائع کے نزول کے کچھ اصول ہیں جن کے مطابق وہ نازل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک اصول یہ بھی ہے کہ نازل شدہ احکام میں مختلف مصالح کے تحت کمی اور بیشی بھی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ سورہ قیامہ میں فرمایا گیا ”ثم إن علينا بيانہ“ یعنی قرآن کے احکام کی تبیین یعنی بیان کا سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس طرح کی آیات بنیات بہت ہیں، جو اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے بھی اپنے مبین ہونے کی شہادت دیتی ہیں اور عموماً خود قرآن بھی ان آیات کو ”نیلات“ کی صفت کے ساتھ ذکر کرتا ہے یا اس کے دوسرے مشتقات کو بیان کر کے ان کے مبین ہونے کی طرف کھلا اشارہ کر دیتا ہے۔

ان آیات کے موقع و محل کو جب ہم قرآن مجید میں تلاش کرتے ہیں تو ہم کو عموماً اس کے مواقع دو طرح کے ملتے ہیں یا تو اس طرح کی آیتیں، جن آیتوں کی تبیین کرنی ہیں انہیں کے پہلو میں ان کو جگہ دیدی گئی ہے یا جہاں سلسلہ کلام ختم ہوتا ہے وہاں آیت خاتمہ کے بعد ان کو رکھ دیا گیا ہے تاکہ اصل سے الگ بطور تہمتہ اور ضمیر کے ان کو سمجھا جائے مثلاً سورہ انفال میں جہاں یہ حکم آیا ہے کہ: ”اے پیغمبر آپ مومنین کو جہاد کی ترغیب دیجئے کہ اگر تم میں سے بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دوسو پر غالب آئیں گے اسی طرح اگر ستر آدمی ہوں گے تو ایک ہزار پر غالب آئیں گے“ بالکل اسی کے پہلو میں آیت تخفیف بھی ان لفظوں میں موجود ہے کہ: ”اب اللہ تعالیٰ نے تخفیف کر دی اور معلوم کر لیا کہ تم میں ہمت کی کمی ہے سو اگر تم میں سے ستر آدمی ثابت قدم ہوں گے تو دوسو پر غالب آئیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ایسے ہوں گے تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آجائیں گے“ اس کے بخلاف سورہ نساء کی بارہویں آیت جس میں کلاکہ کی وراثت کا بیان ہے، اس کی تبیین کے لئے جو آیت نازل ہوئی اس کو سورہ کے آخر میں جگہ دی گئی۔ اسی طرح سورہ زمل کے آخر میں بھی ایک آیت مبینہ ہے جس میں اس سورہ کے ابتدائی احکام کی تخفیف کا بیان ہے۔ اس طرح کی آیتوں میں بظاہر جو بے صافی نظر آتی ہے وہ دراصل قرآن مجید کے معروف



اصل زمین کو لگا ہوں کے سامنے نہ رکھنے کا نتیجہ ہے اور اسی لئے آیت زیر غور میں بھی متعدد سوالات پیدا ہو گئے۔ قرآن مجید کے اس عام اسلوب کے مطابق آیات بینات کبھی آیت خاتمہ کے بعد بھی رکھ دی جاتی ہیں جیسا کہ اس موقع پر ہے۔ اگر ہم غور کریں تو صاف معلوم ہو گا کہ آیت زیر غور مع اپنی توضیحی آیت کے جو اس کے ساتھ مذکور ہے اس سلسلہ کلام کی خاتمہ کی آیت ہے۔ یہ سلسلہ کلام آیت ۱۵۳ سے شروع ہوتا ہے اور آیت ۲۳۹ پر ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد جو دو آیتیں ہیں وہ آیات بینات ہیں اور بطور ضمیمہ آیات خاتمہ کے بعد رکھ دی گئی ہیں جیسا کہ خود ان کے آخر میں فرما دیا گیا: ”لَذٰلِكَ يٰۤاٰیٰتِیْنَ اللّٰهُ لَكُمْ اٰیٰتٰهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ“ یعنی اسی طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام بیان کرتا ہے اس توقع پر کہ تم سمجھو۔ آیات بینات کا تعلق چونکہ ان آیتوں سے ہوتا ہے جن کی وہ تبیین کرتی ہیں اس لئے ان کا ربط بھی انہیں آیتوں سے ڈھونڈنا چاہئے جس سے وہ متعلق ہیں، ان کے آگے اور پیچھے کی آیتوں سے ان کو مربوط کرنا نظم قرآن کے خلاف ہر اس موقع پر جو آیات بینات آئی ہیں اگر غور کریں تو آپ کو صاف نظر آئے گا کہ پہلی آیت یعنی ”وَالَّذِیْنَ یَتُوفُوْنَ مِنْكُمْ وَیَذٰهَبُوْنَ اٰنَا وَاٰجَا“ میں ایک بیوہ کی سکونت کے لئے ایام عدت کے علاوہ ایک سال تک متوفی کے گھر میں رہنے کی جو اجازت دی گئی ہے وہ درحقیقت بیوہ کے اس حکم میں ایک طرح کی وسعت ہے جو اس سلسلہ کی آیت ۲۳۴ میں پہلے دیا گیا تھا۔ دونوں جگہ کی آیتوں کو ہم اس مقام درج کر دیتے ہیں مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے کہ دوسری آیت پہلی آیت کی توضیح کرتی ہے یا نہیں؟ آیت ۲۳۴ کے الفاظ یہ ہیں:

وَالَّذِیْنَ یَتُوفُوْنَ مِنْكُمْ وَیَذٰهَبُوْنَ اٰنَا وَاٰجَا	جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں اور
یَتَرَبِّصْنَ اَلْاَنْفُسَیْنَ اَلْاٰمَۃَ الشَّہْرِ وَعَشْرًا	بیبیاں جمع ہو جاتے ہیں وہ بیبیاں اپنے آپ
فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ	کو روکے رکھیں چار مہینے اور دس دن، پھر
یَنْیَا فَعَلْنَ فِیْ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّٰهُ	جب اپنی میعاد ختم کر لیں تو تم کو کچھ گناہ نہ
بِمَا عَمِلُوْنَ خَبِیْرٌۢ	ہو گا ایسی بات میں کہ وہ عورتیں اپنی فالت
	کے لئے کچھ کاروائی کریں قاعدہ کے موافق۔

خدا تمہارے تمام افعال کی خبر رکھتا ہے۔  
 اس کے مقابلہ میں اس کی آیت مبینہ کو پڑھئے اور اس کے لفظوں پر خصوصیت کے  
 ساتھ نگاہ رکھئے دونوں کا ربط بھی آپ کو معلوم ہو جائے گا اور کیا مزید بات اس میں  
 بتائی گئی ہے وہ بھی معلوم ہو جائے گی وہ آیت یوں ہے :

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَنكُم وَايَئِمُّونَ اِذَا جَا  
 دِصِيۃً لَّا يَمُوجِبُوۡهُمۡ مُّتَاعًا اِلَى الْحَوٰلِ  
 غَيْرِ اِخْرَاجٍ ، فَاِنْ خَرَجْتَ فَلَاحِجَاجٍ  
 عَلَیْكَ فَمَا تَعْمَلُ فِی الْغُصۡمِ مِمَّنۡ مَّعُوۡدٍ  
 وَاللّٰهُ عَزِیۡزٌ حَكِیۡمٌ - (۲۴۰)

جو لوگ وفات پا جاتے ہیں تم میں سے اور  
 چھوڑ جاتے ہیں بیبیوں کو وہ وصیت کر جایا  
 کریں اپنی بیبیوں کے واسطے ایک سال متفق  
 ہونے کی اس طور پر کہ وہ گھر سے نکالی نہ  
 ہاویں۔ ہاں اگر خود نکل جائیں تو تم کو کوئی  
 گناہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ زبردست اور حکمت  
 والا ہے۔

پہلی آیت میں شوہر کے مرنے پر ایک بیوہ کے لئے عدت وفات کی مدت صرف چار مہینے  
 اور دس دن رکھی گئی ہے اس کو گزار دینے کے بعد نہ اس پر کوئی پابندی ہے نہ گھر والوں پر۔  
 لیکن دوسری آیت میں اس حکم کے اندر یہ وسعت پیدا کر دی گئی ہے کہ ایک بیوہ کی مدت  
 عدت اگر چار مہینے اور دس دن ہے، لیکن شوہر کو چاہیے کہ مرنے سے پہلے اپنی ہونے والی  
 بیوہ کے لئے یہ وصیت کر جائے کہ اس کو اس کے گھر سے ایک سال تک فائدہ اٹھانے کی  
 آزادی حاصل رہے گی باقی اگر عدت واجبہ گزارنے کے بعد وہ خود نہ رہنا چاہے تو  
 کوئی بات نہیں ہے۔ دیکھا آپ نے، دوسری آیت کتنے واضح اور ہر رنگ الفاظ میں  
 پہلی آیت کی تبیین و توضیح کر رہی ہے اور کس طرح اپنے سے پہلی والی آیت کے ساتھ مربوط  
 ہے اس کا ربط اس کے آگے اور پیچھے کی آیتوں سے نکالنا زبردستی ہے اور نظم کے صریح  
 خلاف ہے۔ اسی طرح دوسری آیت مبینہ یعنی :

وَلِلْمُتَّقِیۡنَ مِمَّا بَلَغُوا الْحُلُوۡمَ مِمَّا رَزَقُوۡهُمۡ رِزْقًا وَّجۡہًا مِّنۡ دُوۡنِ اٰیٰتِنَا  
 سَبۡطًا مَّا رَزَقُوۡهُمۡ اٰیٰتِنَا مِمَّا رَزَقُوۡا النَّاسَ  
 سَبۡطًا مَّا رَزَقُوۡهُمۡ اٰیٰتِنَا مِمَّا رَزَقُوۡا النَّاسَ

سب طلاق دی ہوئی عورتوں کے لئے کچھ  
 نہ کچھ فائدہ پہنچانا قاعدے کے موافق مقرر

ہوا ہے ان پر جرمِ متقی اور نیکو کا۔ ہیں۔

کو اگر ان آیات کے ساتھ ملا کر پڑھئے جن کی تفسیر کے لئے یہ اتاری ہے تو اس کی اصل حقیقت بھی واضح ہو جائے گی۔ اس کے قبل آیت ۲۳۴ کے بعد جس کی تفسیر اب ۲۴۰ میں چکی ہے فرمایا:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْضُوهُنَّ فَرِيضَةً  
وَمَقْهُنَّ عَلَى الْمَوْعِدِ ۚ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرٌ مِّمَّا مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى  
الْمُحْسِنِينَ (۲۳۷)

وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْضُوهُنَّ فَرِيضَةً  
فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدًا ۚ إِنَّهُ  
تَعَفُّوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۳۸)

ان دونوں آیتوں میں دو قسم کی مطلقہ عورتوں کے دو مختلف احکام کا ذکر کیا گیا ہے پہلی آیت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تو تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے تو تم پر کچھ مہر کا مواخذہ نہیں ہاں ایسی عورتوں کے ساتھ کچھ سلوک کرو جو مقدور والے پر اپنی حیثیت کے مطابق سلوک کرنا لازم ہے اور بے مقدور والے پر اپنی حیثیت کے مطابق، یہ ایک خاص قسم کا فائدہ پہنچانا ہے جو خوش معاملہ لوگوں پر ناعدے کے موافق واجب ہے۔ اس سے چند باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ اگر نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے تو نکاح ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ اگر ایسی عورت کو صحبت سے پہلے طلاق دیدی جائے تو مہر کا کوئی سوال ہی نہیں تیسرے یہ کہ ایسی عورت کو اپنے مقدور کے مطابق شوہر عرف کے اعتبار سے کچھ دے دلاوے۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس کچھ“ سے مراد ایک جوڑا کپڑا ہے۔

دوسری آیت میں یہ کہا گیا کہ ”اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دیدو کہ ان کو ہاتھ تو نہیں لگایا ہے لیکن ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے تو اس صورت میں تم پر مقرر مہرے صرف نصف مہر دینا واجب ہے اور نصف معاف ہے لیکن اگر وہ عورتیں اپنا

نصف حصہ بھی معاف کر دیں یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا رشتہ ہے یعنی شوہر خود پورا ہر اس کو دیدے تو یہ ان کے اپنے ظرف کی بات ہے اور اپنے حقوق کو لینے کے بجائے معاف کر دینا تقویٰ سے زیادہ قریب ہے اور آپس میں احسان کرنے سے غفلت مت کرو جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس کو دیکھ رہا ہے۔“ اس آیت سے چند باتیں معلوم ہوئیں : ایک تو یہ کہ جن عورت کا مہر نکاح کے وقت متعین ہوا ہو اور اس کو صحبت سے پہلے طلاق دیدی جائے تو مقررہ مہر کا نصف شوہر کے ذمہ واجب ہوگا البتہ اگر عورت معاف کر دے یا مرد پورا مہر دیدے تو یہ ان کی اپنی بات ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی کو اپنا حق معاف کر دینا اور کسی کے ساتھ سلوک و احسان کرنا اچھی بات ہے ایک مسلمان کی نگاہ ہمیشہ اس پر رہنی چاہیے۔ ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ پہلی قسم کی مطلقہ عورتوں کے لئے اپنی حیثیت کے مطابق ہر ایسا وغریب پر بطور حق واجب کے متاع معروف سے سلوک کرنا ضروری ہے لیکن دوسری قسم کی مطلقہ عورتوں کے لئے اس قسم کے سلوک کا کوئی حکم نہیں ہے۔ بلکہ آپس میں صرف احسان کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس طرح گویا دوسری قسم کی مطلقہ عورتیں ایک ایسے فائدے سے محروم ہو گئی تھیں جس کا چلن عرف عام میں تھا اس لئے دوسری آیت مبینہ میں ”وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“ فرما کر ان کو بھی متاع معروف کا حقدار بنادیا گیا اور اس طرح یہ متاع معروف ہر قسم کی مطلقات کے لئے بطور حق واجب عام ہو گئی۔

(باقی)

# اخوان المسلمون کی تحریک

پس منظر اور جائزہ

جناب محمد راشد

اٹھارویں صدی میں وہابی تحریک نجد میں رونما ہوئی، اس کی ابتدا خالص مذہبی اصلاحات کے لئے ہوئی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس میں سیاسی اور سماجی رنگ آنے لگا، نجد کے قبیلوں نے محمد بن عبدالوہاب کا ساتھ دیا اور یہ تحریک ایک سیاسی طاقت بن گئی اور دیکھتے دیکھتے اس کے اثرات نجد سے حجاز اور اس کے بعد دوسرے عرب علاقوں میں نمایاں ہونے لگے، محمد بن عبدالوہاب نے ایسے آزمودہ کاریلوں سے اپنی فوج تشکیل کی تھی کہ منظم ہونے کے بعد وہ اتنی طاقتور ثابت ہوئی کہ دولت عثمانیہ کی منظم فوج کو ہر محاذ پر شکست اٹھانی پڑی اور ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ محمد بن عبدالوہاب کی فوج عراق و شام پر اپنا اقتدار قائم کر لے گی اور عرب ممالک سے دولت عثمانیہ کا اقتدار ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ دولت عثمانیہ نے عبدالوہاب کے بڑھتے

ہوئے اثر کو دیکھ کر اس کو کم کرنے یا اس کے ختم کرنے کا کام مصر کے گورنر محمد علی کے سپرد کیا، محمد علی سیاسی سوجھ بوجھ کے ساتھ ساتھ فوجی صلاحیت میں بھی بہت ممتاز تھے انھوں نے بڑی حکمت عملی سے مصری عوام اور مصر کی فوج کی مدد سے وہابی فوج کو عراق اور دوسرے عرب علاقوں سے پیچھے دھکیل دیا اور اس تحریک کی سیاسی طاقت کو تقریباً ختم کر دیا چنانچہ یہ تحریک جس تیزی سے سیاسی طاقت بن گئی تھی تقریباً اسی رفتار سے ختم بھی ہو گئی، لیکن جہاں تک اس کے مذہبی افکار کا تعلق ہے تو اس کے اثرات عرب ممالک کے ایک بڑے حلقہ میں نمایاں رہے اور خاص طور سے نجد و حجاز میں اس سے لوگوں کی عقیدت باقی رہی۔

محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو خالص مشرقی تحریک قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں مغربی فکر یا طریق کار کا بالکل اثر نہیں ملتا۔ درحقیقت یہ تحریک دولت عثمانیہ کی بدانتظامیوں، عرب ممالک میں بڑھتی ہوئی بدعت اسلامی عقائد و افکار سے انحراف اور رد گردانی کے روکنے کے لئے وجود میں آئی تھی اور امام ابن حنبل اور ابن تیمیہ کے فقہ و اصول کی بنیادوں پر عربوں کی مذہبی نشوونما کرنا چاہتی تھی۔ مگر بعد میں یہ تحریک سلفی تحریک کے نام سے مشہور ہو گئی۔

محمد بن عبدالوہاب کے بعد عرب ملکوں میں جو بھی سیاسی یا مذہبی تحریک وجود میں آئی اس میں مغربی فکر اور تصور کا اثر کہیں نہ کہیں ضرور ملتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انیسویں صدی کے بعد عرب ملکوں میں مغربی فکر و ثقافت کے اثرات مختلف راہوں سے آرہے تھے کیونکہ عرب ملکوں میں مغربی اقتدار اور مغربی اثر تیزی سے بڑھ رہا تھا جس کی وجہ سے وہاں کے سیاسی، سماجی، مذہبی اور تعلیمی ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی پیدا ہو رہی تھی اور اس تبدیلی کا آنا بھی لازمی تھا کیونکہ لوگوں میں سیاسی شکست کے ساتھ ساتھ فکری اور علمی شکست کا احساس بھی پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا جس کی وجہ سے پوری اسلامی سوسائٹی احساس کمتری کا شکار ہوتی جا رہی تھی، اس کے ختم یا کم کرنے کے دو ہی راستے تھے۔ آ۔ مغرب کے بڑھتے ہوئے سیاسی اقتدار کو کسی طرح ختم کیا جائے یا اس

کے لئے کہیں کسی کمال یا عظمت پر مغربی فلسفہ تعلیم کی وجہ سے ضروری  
 حساب سے ہزاروں افراد کی معاشیت سے نجات کا جو جذبہ پیدا ہوا تھا اس کو  
 روکنے کے ذریعے دو مسائل کی تلاش جستجو کی جائے، اس کا واحد ذریعہ یہ تھا کہ جو  
 دور کے نوجوانوں کو مغرب کے فلسفہ و سائنس کے علم کے ساتھ ساتھ اپنی تاریخ و تہذیب  
 سے بھی واقفیت پیدا کرائی جائے، اس طرح لوگوں میں سیاسی اور علمی دونوں محاذوں  
 پر صرف اتھارٹی کا جذبہ یا احساس پیدا ہوا اور یہی احساس بعد میں ایک کمتب فکر کی شکل  
 میں رونما جس کے روح رواں جمال الدین افغانی تھے جو مذہب اور سیاست کے  
 درمیان ربط پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے مذہب کے نام پر اسلامی  
 ملکوں کے اتحاد کا مطالبہ کیا جو صرف سامراجی طاقتوں کے عزائم کا رد عمل تھا، اسی  
 کے ساتھ ساتھ افغانی نے عالم اسلامی کی اندرونی سیاست کی بھی تنقید کی، ان کی  
 بد نظمیوں، حکام کے غیر قانونی اور غیر انسانی اعمال کو تباہی کا سبب قرار دیا۔ اپنی اسی نکتہ  
 خیال کی تبلیغ کے لئے افغانی نے اسلامی ملکوں کے سربراہوں سے رابطہ قائم کیا بد قسمتی  
 ہے کہ انھیں ہر جگہ مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔

افغانی کے بعد محمد عابد آئے جو بنیادی طور پر اتحاد اسلامی کے قائل تھے لیکن  
 افغانی کی طرح اس کے پر زور دلیل یا مبلغ نہیں تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علاقائی  
 سیاست کے زور کے بڑھنے کی وجہ سے اتحاد اسلامی کی آواز مدہم پڑ رہی تھی اس لئے  
 انھوں نے ۱۸۸۶ء کے بعد اپنی زیادہ تر توجہ سماجی اور تعلیمی مسائل کی طرف مبذول  
 کوئی شروع کر دی کیونکہ ۱۸۸۴ء کے بعد عالم اسلام کا اتحاد انھیں ایک خواب سا  
 نظر آ رہا تھا اس لئے کہ مصر میں انگریزوں نے اپنا اقتدار بڑی حد تک مستحکم کر لیا تھا، اُس  
 وقت عہدہ نے یہی مناسب سمجھا کہ انگریزوں اور خدیوہ دونوں سے مخالفانہ سیاست کے  
 بجائے مصالحانہ طریق کار کو اپنائیں اور ان کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ ایک طبقہ کی  
 طرف سے ان کی ملک و ملت سے وفاداری کو مشکوک سمجھا جائے گا اور ان کی شخصیت  
 کو مجروح کیا جائے گا اور ایسا ہی ہوا لیکن عہدہ نے اس کی پرواہ نہیں کی اور حالات

مطابق ایک نیا راہ تلاش کی جس میں جذبات کے بجائے حقیقت پسندی پر زیادہ  
 توجہ دی گئی اور نسل کی تعمیر کی طرف متوجہ ہوئے چنانچہ انہوں نے ایک نئے نظام تعلیم  
 مرتب کیا جس میں نوجوانوں کے مذہبی، قومی، سیاسی احساس کو زندہ کرنے  
 رہتا تھا، دوسری طرف انہوں نے پڑھے لکھے طبقہ کے اندر مذہب کو صحیح طور سے  
 اور اس کو حالات کے مطابق پیش کرنے کی تلقین کی، اس طرح مصر میں ایک  
 نئی تحریک علمی انداز میں وجود میں آئی۔ شیخ عبدہ مذہب کے اصول، اسلامی تاریخ  
 و خال سے پوری طرح واقف تھے اس لئے ان کی تحریک سنجیدگی اور اعتدال کی  
 دار تھی۔ عبدہ نے اپنے لئے جو طریق کار طے کیا تھا اس کے مطابق وہ بڑی  
 جوش سے کام کرتے رہے، ان کی اس خاموشی میں بڑی گہرائی تھی، وہ اپنے ذہن  
 تلف چیزوں کے خاکے مرتب کرتے اور اس کے لئے ایسے اشخاص کو تلاش کرتے  
 جن کو کو عملی جامہ پہنا سکیں، وہ ذہانت کے ساتھ ساتھ بڑے مردم شناس  
 تھے جس کی بدولت انہیں اپنی تحریک کو آگے بڑھانے میں مدد ملی، ان کی ادبی  
 دینی اور سیاسی افکار کی زندہ تصویر بعد میں قاسم امین، شیخ رشید رضا، کو مدنی،  
 زغلول، لطفی السید، احمد تیمور بنے۔ اس طرح ایک سوتے سے جو پانی نکلا وہ  
 راہوں سے نکل کر ہر سمت کے لئے شادابی اور زندگی کا سبب بنا اور جن کا  
 شاہ ایک نیا رنگ و روپ لئے ہوئے نکھرنے لگا۔

اس زمانے کی مذہبی تحریکوں میں سنوسی تحریک بڑی اہمیت رکھتی ہے، لیکن اس  
 کے بارے میں یہ گھنا بڑا مشکل ہے کہ وہ کسی سابقہ تحریک کی کڑی تھی۔ خالص تصوف  
 ایک نے حالات سے مجبور ہو کر سیاسی رنگ اختیار کیا، چنانچہ اس تحریک کو ہم خالص  
 تحریک کہہ سکتے ہیں جن لوگوں نے اس تحریک کی کڑی کو آگے اور پیچھے سے ملانے  
 شش کی ہے درحقیقت اس تحریک کے پس منظر کو صحیح طور سے سمجھ نہیں سکتے  
 جہاں تک مصر کا تعلق ہے، انگریزوں کی وعدہ خلافی بلکہ ان کی ٹال مٹول کی سیاست  
 مصر کے لوگوں کے صبر کے پیمانے کو لبریز کر دیا تھا اور حالات ایسے ہو گئے تھے کہ



اقتدار پسندی کی پالیسی پر عمل کرنا ممکن ہو گیا تھا، اور وہ لوگ جن کو عبدالستار نے  
 اور کبھی تخریب پسند سمجھتے تھے ان کے طریق کار کو مقبولیت حاصل ہوتی جا رہی تھی۔  
 عبدالستار کے شاگرد سعد زقزلو انتہا پسندوں کی صف میں شامل ہو گئے اور ۱۹۱۹ء کے  
 بعد مصر کے لوگوں نے انہیں اپنا واحد رہنما قرار دے دیا چنانچہ وہ مصر کی تاریخ میں ہیرو  
 بن گئے، اور وفد پارٹی کی تشکیل اور تنظیم ان کی سرپرستی میں عمل میں آئی اور وہ مصر  
 کی سب سے زیادہ متحرک اور منظم پارٹی بنی۔ چنانچہ عبدالستار کے سیاسی افکار کا تسلسل  
 وفد پارٹی کی تشکیل کے بعد ختم ہو گیا، وفد پارٹی کی تشکیل اور اس کی شہرت کا سہرا  
 سعد زقزلو کے سر ہے اور یہ حقیقت ہے کہ وفد پارٹی مصر کی تاریخ میں سب سے  
 زیادہ منظم پارٹی تھی، لیکن عملی طور پر اس نے بھی عوام کے مفاد کے لئے کچھ نہیں کیا، ۱۹۳۸ء  
 تک الکشن میں اسے اکثریت تو ضرور حاصل ہو جاتی لیکن سیاسی مسائل میں ابھرا ڈبڑھتا  
 جا رہا تھا اور وفد پارٹی انگریزوں کے کسی داؤ کا کاٹ نہیں کر پارہی تھی اس لئے لوگوں  
 میں بے چینی اور بے اطمینانی کا بڑھنا لازمی تھا۔ . . . .

... عوام کی بے چینی اور صورت حال سے بیزاری سے عام طور سے لوگ فائدہ اٹھانے  
 کی کوشش کرتے ہیں اور ان سے قریب ہونے کی یہی صورت لوگوں کو نظر آتی ہے کہ  
 نئی پارٹیوں کو تشکیل دیں اور الکشن کے ذریعہ اپنا اقتدار قائم کریں، چنانچہ مصر کی تاریخ  
 میں پارٹی سازی کی ایک ہوا چل پڑی اور ہر پارٹی الکشن کے زمانہ میں نئے نئے پروگرام  
 اور منصوبے پیش کرنے لگی، لیکن ملک کی اقتصادی اور سماجی زبوں حالی اور سیاسی  
 ابتری کا علاج اور اس سے متعلق کوئی ٹھوس پروگرام اور لائحہ عمل کسی کے یہاں نہیں  
 ملتا تھا۔

۱۹۱۸ء یعنی پہلی جنگ عظیم کے بعد ممالک اسلامیہ مختلف تحریکوں اور مختلف رہنماؤں  
 کی قیادت و رہنمائی کے باوجود اپنے مقاصد میں کامیاب نہ ہو سکے بلکہ برطانیہ اور فرانس کے  
 زیر اثر ہو گئے، صرف نجد و حجاز کا علاقہ خود مختار رہا، شریف حسین کی چند سالوں کی حکومت  
 کے ختم ہونے کے بعد سعودی حکومت وجود میں آئی جس کی بنیاد محمد بن عبدالوہاب کے

دل و نظریات پر تھی چنانچہ عبدالعزیز سعود نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد اس  
 قوم میں مذہبی حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا اور بغیر کسی تردد کے اسلامی احکام  
 نفاذ پر زور بھی دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ جس طرح انھوں نے اپنی حکومت کی  
 سبیل کی تھی ان کے لئے ان حالات میں یہ سب کچھ کرنا آسان تھا، اس علاقہ کے  
 دوسرے علاقوں کے مقابلہ میں زیادہ مذہبی تھے لیکن سماجی اور سیاسی شعور ان  
 اندر بالکل نہیں تھا کیونکہ تعلیمی اعتبار سے یہ لوگ دوسرے عرب علاقوں کے  
 شندوں کے مقابلہ میں بہت پیچھے تھے اور اقتصادی طور بھی دوسروں کے  
 برابر بہت کمزور تھے۔ اس لئے شاہ عبدالعزیز نے بڑی آسانی سے وہابی  
 تصور کے مطابق اسلامی حکومت قائم کر لی۔

شیخ محمد عبدالعزیز نے جدید دور کی تعمیر کے لئے جو اصول و نظریات پیش کئے تھے،  
 بیسویں صدی کے مذہبی مفکرین اس پر عمل کر رہے تھے، چنانچہ اجتہاد، قیاس و اجماع  
 مسئلہ عبدالعزیز کے دور میں بڑا نیا اور نرالا معلوم ہوتا تھا، بیسویں صدی کے اوائل ہی  
 اس کی ضرورت کا احساس ہر عالم اور مفکر کے ذہن میں پیدا ہو گیا تھا لیکن  
 انفرادی زندگی کے مسائل میں قیاس و اجتہاد سے کام لینا اور اجتماعی زندگی کے  
 مسائل کے حل تلاش کرنا اور پھر اس کے نافذ کرنے کا مسئلہ سب سے اہم تھا۔ عام  
 رجحان یہ تھا کہ اجتماعی زندگی سے متعلق امور اور مسائل کو نافذ کرنے کے لئے صرف کمیٹیوں  
 کی سفارش یا مفتی کا فتویٰ ہی کافی نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے طاقت کی ضرورت ہوگی، اور وہ  
 طاقت صرف حکومت ہو سکتی ہے۔ اور جو بھی حکومت اسلامی احکام کو عملی جامہ پہنانے  
 کی کوشش کرے گی وہ اسلامی حکومت ہوگی، اس طرح کچھ مفکرین کے ذہن میں اسلامی  
 حکومت کا تصور پیدا ہوا۔ اخوان المسلمون کی تحریک اسی فکر و خیال کی ایک کڑی ہے، یہ  
 تحریک مصر میں اس وقت وجود میں آئی جب وہاں علمی اور ادبی میدان میں اچھی خاصی  
 ترقی ہو چکی تھی، جدید و قدیم رجحانات کے تصادم سے لوگوں میں ذہنی انتشار تو ضرور  
 پیدا ہوا تھا لیکن اس کی وجہ سے ایک ایسا طبقہ ضرور پیدا ہو گیا تھا جس نے اعتدال

اور حقیقت پسندی کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اس کے علم و ادب کا اس کی حالات کے ناسازگار ہونے کے باوجود اپنی منزلیں طے کر رہا تھا علمی اور ادبی سراپا ایک خاص طبقہ کی دلچسپی اور اس کے ذہنی سکون کے لئے ہوتا ہے، لیکن جہاں تک حمام کا تعلق ہے وہ روزمرہ کی زندگی میں سکون و اطمینان چاہتے ہیں، اس لحاظ سے مصر کے حالات بہت ناسازگار تھے اس لئے کسی ایسی تحریک کا وجود میں آنا جو عوام کے جذبات کی ہر طرح سے ترجمانی کرتی اس کی کامیابی کے لئے بڑی معاون ہو سکتی تھی، اخوان المسلمون کی تحریک کے بانی حسن النبا نے وقت کے تقاضے کو پوری طرح تاثر لیا تھا اس سے ان کی وقت شناسی اور ذہانت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی تحریک علمی انداز سے نہیں شروع کی بلکہ عوامی سطح پر اس کی بنیاد رکھی، ان کی تحریک کے خدو خال کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان کی زندگی کو اپنے پیش نظر رکھیں۔

حسن النبا ۱۹۰۶ء میں ایک علمی اور مذہبی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ احمد عبدالرحمن النبا ساعاتی کے لقب سے مشہور تھے، ساعاتی عربی میں گھڑی کی مرمت کرنے والے کو کہتے ہیں، اس طرح وہ اپنے پیشے سے متوسط درجہ کی زندگی بسر کرتے تھے، مزاج میں سادگی اور دل میں قناعت تھی اس لئے دنیا کی دوسری چیزوں سے بے نیاز ہو کر عبادت اور کتابوں کے مطالعہ میں اپنا وقت گزارتے تھے، ان کی زندگی قدیم طرز کے علماء کی عملی تصویر تھی۔ شوق مطالعہ نے انہیں حدیث کی تحقیق و تخریج کی طرف مائل کیا۔ چنانچہ انہوں نے امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کے مسند پر کام کیا۔ اسی علمی اور دینی ماحول میں حسن النبا نے آنکھ کھولی اس لئے ان کے والد کا اثر ان کی زندگی پر نمایاں نظر آتا ہے۔ کتابوں کے پڑھنے کا شوق اوقات کی پابندی، اور عام زندگی میں سلیقہ ان کے اندر رکھیں ہی سے پایا جاتا ہے وہ اسکول میں باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ دینی اور مذہبی کتابیں اپنے والد سے پڑھتے تھے، قرآن مجید کا اکثر حصہ انہوں نے اپنے والد کی نگرانی میں حفظ کیا۔ ۱۹۲۰ء میں انہوں نے ہائی اسکول پاس کیا، اس کے بعد ایک سال کے لئے انہیں

نے ٹینگ اسکول میں داخلہ لیا، ٹینگ کی سندھانے کے بعد وہ ایک پرائمری اسکول میں  
 درس مقرر ہوئے، لیکن بعد میں انھیں یہ احساس ہوا کہ زندگی کے میدان میں کام کرنے  
 لئے اسکول کا محدود ماحول بہت زیادہ سازگار نہیں رہے گا چنانچہ انھوں نے اعلیٰ  
 تعلیم کی طرف توجہ کی اور اس غرض سے قاہرہ پہنچے، قاہرہ میں اس وقت کلیتہً دارالعلوم  
 بنی ہاشمی اور ادبی شہرت کی وجہ سے ذہین اور ہونہار نوجوانوں کا مرکز بنا ہوا تھا، اس  
 جگہ میں قدیم و جدید علوم کی اعلیٰ تعلیم دی جاتی تھی، اسی کے ساتھ ساتھ تعلیم و تدریس  
 کے مضامین بھی پڑھائے جاتے تھے، اس لئے اس کالج سے فارغ التحصیل طلباء کو  
 نوی اسکولوں میں تدریس کے لئے منتخب کیا جاتا تھا۔ کلیتہً دارالعلوم میں چار سال  
 لیم حاصل کرنے کے بعد وہ اسماعیلیہ میں ایک ثانوی اسکول میں مدرس مقرر ہوئے، درجہ  
 ، اعتبار سے انھیں کچھ ترقی ضرور ہوئی لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاہرہ میں چار  
 سال گزارنے کے بعد حسن البنات تعلیم و تدریس کے بجائے سیاسی میدان کو اپنی زندگی  
 لئے زیادہ مناسب سمجھنے لگے، اسماعیلیہ میں وہ مدرس کی حیثیت سے جب تک  
 رہے ان کا فاضل وقت لوگوں سے ملنے میں صرف ہوتا، چھٹیوں میں وہ اپنا وقت  
 بات اور گاؤں میں گزارتے اور لوگوں میں مذہب کی تبلیغ کرتے۔ عوامی زندگی  
 قریب ہونے میں انھیں لطف حاصل ہوتا، وہ گاؤں اور قصبات کے تکلیف دہ  
 تلوں پر پیدل چلنے سے کبھی بھی نہیں گھبراتے تھے، انھیں لوگوں کی مذہبی زندگی  
 حار نے کے ساتھ ساتھ ان کی سماجی زندگی کے بہتر بنانے کی بھی فکر رہتی تھی،  
 ان نے گاؤں اور قصبات کے لوگوں کی اصلاح کرنے کے ساتھ ساتھ شہر کے  
 وروں کی بھی حالت بہتر بنانے کی طرف توجہ دی۔ چنانچہ اسماعیلیہ کے کارخانوں  
 بلوں کے مزدوروں میں انھوں نے بڑا کام کیا، جس کی وجہ سے وہ ان کے حلقہ  
 بہت مقبول ہو گئے، اس طرح جب ان کے عمل کا دائرہ بڑھتا گیا تو انھوں نے  
 ملازمت سے استعفیٰ دینے کا فیصلہ کر لیا، تاکہ یکسوئی سے عوامی زندگی کے سدھار  
 پنا وقت صرف کر سکیں، اسماعیلیہ اگرچہ مصر کا بڑا ضلع ہے اور اس کی جغرافیائی

اہل علم کی اہمیت ہے لیکن حسن النہا نے اپنے بلند مقاصد کے پیش نظر  
 عین قاہرہ میں ہی حکومت اختیار کرنے کا فیصلہ کیا، قاہرہ حکومت کا مرکز ہونے -  
 ساتھ ساتھ مصر کے ادبوں، فنکاروں، سیاست دانوں اور ترقی پسندوں کا بھی مرکز  
 تھا، اس لئے اعلیٰ سطح پر کسی تحریک کی کامیابی کے لئے ضروری تھا کہ اس کو یہیں -  
 آگے بڑھایا جائے۔ چنانچہ حسن النہا اسماعیلیہ سے قاہرہ آگئے۔ قاہرہ ان کے  
 لئے نیا نہیں تھا، وہ چار سال تک یہاں طالب علم کی حیثیت سے مقیم رہ چکے تھے  
 اس عرصہ میں انہوں نے اپنا رابطہ وہاں کے مذہبی اور ادبی حلقہ کے مشہور لوگوں  
 سے قائم کر لیا تھا۔ خاص طور سے شیخ عبدہ کے ہونہار شاگرد شیخ رشید رضا  
 الفتح کے ایڈیٹر شیخ محب الدین الخطیب، شیخ وجودی، فرید و جہدی سے ان کے تعلق  
 ہی زمانے میں قائم ہو چکے تھے۔ ان حضرات کا مصر اور مصر سے باہر علمی اور مذہبی  
 میں بڑا اثر تھا۔ سید رشید رضا اپنے استاد شیخ عبدہ کے انتقال کے بعد اسی  
 مشہور رسالہ "النار" کے ذریعہ ان کے انکار و خیالات کو بڑی خوبصورتی اور وضاحت  
 سے پیش کرتے رہے، اسی کے ساتھ ساتھ سیاست حاضرہ پر بھی اپنے خاص علمی انا  
 میں تبصرہ بھی کرتے تھے، اسی لئے ان کے رسالہ النار کو عالم عربی کی سیاسی اور  
 زندگی کا صحیح محاسن سمجھا جاتا تھا، اسی طرح شیخ محب الدین الخطیب صوفیوں کے  
 میں بہت کامیاب تھے، ان کے رسالہ الفتح کی دھوم عرب ممالک کے علاوہ تمام اس  
 ملکوں میں بھی مچی ہوئی تھی، ان کے لکھنے کا انداز بہت پسندیدہ، اور طرز بیان  
 معیاری تھا، بعض اعتبار سے ان کا رسالہ الفتح، رسالہ النار سے بھی اچھا سمجھا  
 تھا، دونوں رسالوں کے انداز فکر و نظریں بڑی یکسانیت تھی۔ اگرچہ انداز بیان  
 اور اسلوب نگارش ایک حد تک مختلف تھا۔ یہ دونوں بزرگ قدامت پسندوں کے  
 اجتہاد و قیاس کے علمبردار تھے، مگر چاہتے تھے کہ ان دونوں کثرت شریعت کے حدود  
 رکھتے ہوئے نیک نیتی کے ساتھ مفاد عامہ کے لئے استعمال کیا جائے بطور فیتہ  
 تفنن طبع کے طور پر نہیں، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس وقت قیاس و اجتہاد

لینا، وقت کا تقاضا ہے اور اسی میں عام مسلمانوں کی فلاح و بہبود ہے۔ حسن النبا نے ان حضرات سے مستقل تعلق رکھا اور ان دونوں کے رسالوں کو پابندی سے پڑھتے رہے، چنانچہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد انھوں نے ۱۹۲۷ء میں "اخوان المسلمون" کی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا خاکہ انھوں نے اپنے ساتھیوں اور دوستوں کے مشورہ اور مدد سے تیار کیا ہوگا، لیکن ہمیں یقینی طور پر نہیں معلوم ہو سکا کہ رشید رضا، اور شیخ محب الدین اور فرید وجدی سے انھوں نے مشورہ لیا تھا یا نہیں؟ ہمارا یہ خیال ہے کہ رشید رضا اور محب الدین الخطیب نے اخوان المسلمون کی تحریک کا جہاں تک مذہبی تعلق تھا یقیناً ساتھ دیا ہوگا کیونکہ کوئی بھی مذہبی مفکر مذہب کی تعلیم و تبلیغ کی کبھی بھی مخالفت نہیں کر سکتا، لیکن جہاں مذہبی تحریکیں سیاسی رنگ اختیار کرنے لگتی ہیں وہیں سے لوگوں کے درمیان اختلافات شروع ہو جاتے ہیں۔ رشید رضا کا ذہن اگرچہ سیاسی تھا اور اس مقصد کے خاطر وہ اپنے وطن شام سے ہجرت کر کے مصر آ گئے تھے، مگر مصر آنے کے بعد وہ عہدہ سے متعلق ہو گئے اور سیاست سے الگ ہو کر "النار" کی ادارت میں لگ گئے کبھی کبھی اپنے وطن کے معاملات سے بھی دلچسپی کا اظہار کرتے چنانچہ ۱۹۲۷ء کے بعد جب فرانس نے شام و لبنان پر قبضہ کر لیا تو جنگ آزادی میں وہ بھی دوسرے عرب رہنماؤں کے ساتھ رہے، اور اپنے رسالہ "النار" میں شام و لبنان کے مسئلہ پر کھل کر فرانسیسی سامراج کے خلاف لکھتے رہے، اس کے علاوہ وہ عرب قومیت کی تحریک سے بھی وابستہ رہے اور مسلم، عیسائی اتحاد کی تبلیغ کرتے رہے۔

حسن النبا نے رشید رضا کے طریق کار اور طرز فکر سے استفادہ کیا، کیونکہ وہ جن حالات میں مذہب کی تبلیغ کر رہے تھے اور لوگوں میں سماجی اصلاحات کی جو دعوت دے رہے تھے ان میں انھیں اسلام پسند عناصر کی تحریروں سے استفادہ کرنے کی اکثر ضرورت پیش آتی تھی، چنانچہ انھوں نے شیخ محب الدین الخطیب کے علمی کارناموں اور مذہبی خیالات سے بھی فائدہ اٹھایا، لیکن انھیں اپنے ساتھ نہ لائے،

اعلیٰ نے اگے اخوان المسلمین کی تحریک کے خلاف یا اس کی موافقت میں  
 کچھ نہیں لکھا لیکن ۱۹۵۶ء کے بعد یہ ابھی طرح معلوم ہو گیا کہ وہ اخوان کے انتہا  
 پسندانہ طریق کار سے مطمئن تھیں تھے۔ حسن النبا ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۷ء تک بڑے  
 اہلک اور گن سے اپنی تحریک کو آگے بڑھاتے رہے اور جس تیزی سے یہ تحریک  
 مصر کے ہر حلقہ میں مقبول ہوئی اس سے حسن النبا کی تنظیمی صلاحیت کا اندازہ ہوتا  
 ہے، انھوں نے اس عرصہ میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ تحریک پر مذہبی رنگ  
 غالب رہے اور لوگ اسلام کی عظمت کے دل سے قائل اور مسلمانوں کی شاندار  
 تاریخ کی صحیح معنوں میں قدر کرنا سیکھیں، اور اسی کے ساتھ اپنی پستی اور نوال  
 کے صحیح اسباب معلوم کر کے اس کے علاج کی طرف متوجہ ہوں۔ چونکہ حسن النبا کا حلقہ  
 ناخواندہ اور نیم خواندہ طبقہ تک ابھی محدود تھا اس لئے وہ اسلام کو فلسفیانہ انداز سے  
 پیش کرنے کے بجائے حالات کے مطابق آسان اور عام فہم زبان میں پیش کرتے رہے  
 اور چونکہ ان کا انداز بیان بڑا موثر تھا اس لئے لوگ ان کی طرف تیزی سے  
 بڑھنے لگے۔ حسن النبا نے جہاں اس عرصہ میں اسلامی تعلیمات کو لوگوں کے سامنے  
 پیش کیا وہاں انھوں نے عوام میں بے چینی اور بے اطمینانی کے جو اسباب تھے ان کی  
 طرف بھی لوگوں کی توجہ مبذول کرائی اور بڑی حد تک حکومت کو اس کا ذمہ دار  
 ٹھہرایا، لیکن ان کی تنقید کا انداز بڑا اہلک ہوتا تھا اس لئے تحریک پر سیاسی رنگ غالب  
 ہونے کا شبہ نہیں ہونے پاتا تھا، مگر وہ بڑی خاموشی سے اپنی تحریک کی طاقت کا  
 جائزہ لیتے رہے تاکہ مناسب وقت آنے پر وہ آئندہ کے پروگرام کی تفصیل لوگوں  
 کے سامنے رکھ کر اپنی جماعت یا تحریک کے ایک سیاسی پارٹی بن جانے کا اعلان کر سکیں  
 چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان کی پارٹی کو انتخابات میں کامیابی نہ حاصل  
 ہو پائی مگر یہ تو ضرور ہو گیا کہ مصر کی ہر سیاسی پارٹی کو اخوان المسلمین کے وزن  
 طاقت کا اندازہ ہو گیا اور ان کی تائید کسی بھی پارٹی کے لئے اس کی کامیابی کی ضمانت  
 سمجھی جانے لگی۔ ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۹ء تک کا زمانہ اخوان کی تحریک کے لئے ہر لحاظ سے

بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس عرصہ میں انھوں نے اپنی تحریک کو سیاسی رنگ دیا اور اس کے بعد انھیں بڑے پر آشوب اور نازک حالات سے بھی گزرنا پڑا، اس عرصہ میں وہ کھل کر، شاہ فاروق، حکومت، سیاسی پارٹیوں، انگریزوں پر تنقید کرتے رہے، اور مصر کے نوجوانوں کا حلقہ خواہ وہ اسکول کے طلباء کا ہو یا کالجوں اور یونیورسٹیوں کا بڑی تیزی سے اخوان میں شامل ہوتا رہا، اب یہ تحریک گاؤں، تصبات اور کارخانوں کے مزدوروں تک محدود نہیں رہی بلکہ اس کا دائرہ عمل تعلیمی اداروں میں زیادہ وسیع ہو گیا تھا جس سے شاہ فاروق، حکومت یا سیاسی پارٹیاں اور خود انگریز نمبر لانے لگے کیونکہ ہر مسئلہ میں طالب علموں کی مدد سے حکومت کی مخالفت کی جاسکتی تھی جس کا آسان ذریعہ اسٹرانگ اور مظاہرہ تھا، اگرچہ عوام میں بھی یہ تحریک کافی مقبول ہو چکی تھی لیکن جہاں تک ہنگامہ کرانے کا تعلق تھا طلباء کے ذریعہ زیادہ آسانی ہوتی تھی۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مصر کی اقتصادی اور سیاسی صورت حال اور بدتر ہو گئی۔ عوام، حکومت، فاروق اور انگریز تینوں کے مخالف ہو گئے، اخوان نے اس صورت حال سے پوری طرح فائدہ اٹھایا، انھوں نے کھل کر کہا کہ مصر میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اس لئے یہاں کی سماجی اور سیاسی تشکیل نو کی بنیاد اسلام پر ہونی چاہئے۔ مسلمانوں نے اپنی طویل تاریخ میں علم، ادب، فقہ و قانون کا جو عظیم الشان ذخیرہ چھوڑا اس سے ہمیں استفادہ کرنا چاہئے، دوسرے قرآن نے زندگی کے جو اصول پیش کئے ہیں وہی ہمارے لئے قابل عمل ہونے چاہئیں (۱) اسلام آزادی کا علمبردار ہے غلامی اس کے مزاج اور روح کے خلاف ہے اس لئے مسلمانوں کو جہاد کے لئے تیار رہنا چاہئے اور سامراجی طاقتوں کو ملک بدر کر دینا چاہئے (۲) چنانچہ حسن النبا نے اس عرصہ میں جہاد پر بہت تقریریں کیں اور بہت سے رسالے شائع کئے جن میں جہاد کی حقیقت کی وضاحت کی۔ مصر کے نوجوانوں نے اخوان کے اس مطالبہ کا خیر مقدم کیا، چنانچہ اخوان کے حلقہ میں جہاد کا چرچا کثرت سے ہونے لگا، لیکن سوال یہ تھا کہ جہاد کا رخ کدھر ہو، اس نازک مرحلہ میں اخوان المسلمون



نہ اس طاق کا سبب الزام نہیں کیا بلکہ انہوں نے اپنی طاقت کے رخ کو متعین کرنے  
 کے لئے جلد بازی سے کام لیا، مصر کے مشہور ادیب اور مورخ ڈاکٹر احسان نے اخوان  
 کے اس نازک مرحلہ کا بڑے اچھے انداز میں تجزیہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

۱۹۴۶ء میں میں قاہرہ یونیورسٹی میں فکلی آف آرٹ کا ڈین تھا۔ میں اخوان المسلمون  
 کے نوجوانوں کو دیکھتا تھا تو وہ مجھے دوسرے نوجوانوں کے مقابل میں زیادہ سنجیدہ اور  
 اخلاقی اعتبار سے زیادہ اچھے نظر آتے تھے، لیکن مجھے انہیں اس بات سے ہوتا تھا  
 کہ ان کے رہنا انہیں غلط راستے پر لے جا رہے تھے بلکہ مجھے ایسا لگتا تھا کہ انہیں سیاسی  
 مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ نوجوان کبھی اپنے جذبات کے دھارے  
 میں بہت سے سنگین جرائم کے ارتکاب کے لئے بھی آمادہ ہو جاتے تھے۔ قتل و  
 غارتگری جیسے سنگین جرائم بھی کر گزرتے تھے۔ میں یہ سوچتا تھا کہ اس طریقہ کار  
 کے بڑے خطرناک نتائج رونما ہوں گے، چنانچہ یہی ہوا انہوں نے مصر کے وزیر اعظم  
 احمد نقراشی پاشا کو موت کے گھاٹ اتار دیا، جس کے بدلہ میں خود اخوان کے امام  
 شیخ حسن النبا بھی زندگی سے محروم کر دیئے گئے، میرے خیال میں اگر اخوان المسلمون  
 کے ممبران جلد بازی سے کام نہ لیتے تو ان کے لئے زیادہ اچھا ہوتا، اگر ان کی سرگردیاں  
 مذہبی اصلاح اور ان کا دائرہ عمل سماج کی فلاح و بہبود تک محدود رہتا تو ان کی  
 تحریک مصر کی تاریخ میں زیادہ موثر اور فعال ثابت ہوتی اور اس کے بڑے  
 گہرے نتائج نکلتے، لیکن اس غلط انداز عمل کا سبب یہ تھا کہ کوئی بھی مذہبی تحریک ان  
 وطن سیاست کو نظر انداز نہیں کر سکتی تھی، کیونکہ اسلام میں مذہب اور سیاست میں  
 تفریق نہیں ہے، اور اسلام کے احکام بغیر حکومت کی مدد کے نافذ نہیں ہو سکتے مثلاً  
 اسلام میں شراب پینے کی سزا مقرر ہے، جب تک اسلامی حکومت قائم نہیں ہوگی  
 شراب پینے والے کو سزا نہیں مل سکتی، یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے اسلامی مفکرین  
 کے درمیان دو عالمیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

حسن النہا نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں اسلام کے اصول و عقائد، اس

کے نظام حکومت اور نظام سیاست کو جس انداز سے پیش کیا تھا اس سے لوگوں کا یہ عقیدہ بچھتا ہو گیا تھا کہ اسلامی حکومت کے قیام کے بغیر مذہبی اور سماجی انقلاب نہیں لایا جاسکتا، مذہب اور سیاست میں تفریق مسلم حکام کی تساہلی اور پھر مغربی نکلوفلسفہ کے اثرات کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، قرآن اور حدیث کے مطالعہ سے ہمیں بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ مذہب اور سیاست دو الگ الگ راہیں ہیں۔ اسلام ایک طرف خدا ترسی، خاکساری، صبر و تحمل کی دعوت دیتا ہے تو دوسری طرف عدل و انصاف کا بھی مبلغ ہے اور سماج میں عدل و انصاف قائم کرنا بغیر حکومت پر اقتدار حاصل کئے ہوئے ناممکن ہے، اسلام غلامی کو کسی بھی حالت میں گوارا نہیں کرتا۔ مصر کے عوام مذہب اور وطن کے نام پر غلامی کی زنجیروں کو توڑ سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے دلوں میں خدا کے دین کی عظمت، اس کے رسول کی محبت، اپنی تاریخ سے عقیدت اور خدا کی ذات پر یقین دہر وسہ ہو، یہی وہ بنیادی باتیں تھیں جو شیخ حسن البنا مصری قوم کے دلوں میں بٹھانا چاہتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۳۸ء میں اپنی تحریک کی دس سالہ تقریب کے موقع پر نوجوانوں کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا: ۷۷

میرے بھائیو۔ مجھے اگر تین سو ایسے دستے نصیب ہو جائیں جن کے دماغ علم، جن کے دل ایمان و یقین کی دولت سے سمور ہو اور جن کی جسمانی تربیت بھی صحیح طریقہ پر ہوئی ہو تو اس وقت اگر آپ مجھ سے یہ کہیں کہ میں سمند کی گہرائیوں اور آسمان کی بلندیوں پر دشمن کا مقابلہ کروں تو میں اس کے لئے تیار رہوں گا، مجھے آپ کی مدد اور آپ کے سہارے آگے بڑھنے میں کچھ بھی تامل نہ ہوگا، یقین رکھئے میں ہر سرکش اور سرچرے سے آنکھیں ملانے کے لئے تیار ہوں، جب وقت آئے گا تو آپ دیکھ لیں گے۔“

(باقی)

## حوالہ جات:

- ۱۔ دیکھئے ابن تیمیہ حیاتہ و عصرہ : ص ۵۲۹-۵۳۰ : شیخ ابو زہرہ ، ابن عثیمہ ص ۴۰۱ : ابو زہرہ  
یوم الاسلام ص ۱۱۵-۱۱۶ : ڈاکٹر احمد امین -
- ۲۔ دیکھئے ہمارا مضمون : انیسویں صدی میں مصر کے تعلیمی اور شیخ محمد عبید :  
مفکر و نظر علی گزشتہ ، شمارہ ۱۹۶۰
- ۳۔ دیکھئے : حاضر العالم الاسلامی : شکیب ارسلان ، یوم الاسلام : احمد امین  
۴۔ دیکھئے : الاخوان المسلمون : ص ۵۳ : ڈاکٹر اسحاق الحسینی
- ۵۔ آج کل یہ کہجے کاہرہ یونیورسٹی میں شامل ہے ، اور اس کی دیرینہ خصوصیات برقرار ہیں۔
- ۶۔ دیکھئے ہمارا مضمون : دور جدید کا مفکر شکیب ارسلان : اسلام اور عصر جدید :  
شمارہ جنوری ۱۹۶۴ء
- ۷۔ یوم الاسلام : ص ۱۵۵-۱۵۶ ، احمد امین
- ۸۔ اخوان المسلمون : ص ۲۶ ، اسحاق الحسینی

# کیا مذہب اور سائنس میں بُعد ہے؟

جناب بدایع الزمان اعظمی

گذشتہ دو صدیوں سے سائنس اور مذہب کے ٹکراؤ سے دونوں کے درمیان جو خلیج  
 بن چکی تھی اس کا پڑھنا ناممکن سا نظر آ رہا تھا۔ سائنس کی روز افزوں ترقی لوگوں کو  
 ریت کے راستہ پر لگا رہی تھی۔ بڑے بڑے سائنسدان جیسے لیون (BUFFON) ویم بکسینڈ

(WILLIAM BUCKLAN) جعفری (GEOFFREY) اراسمس ڈارون

(IRASMUS DARWIN) چارلس ڈارون (CHARLES DARWIN) ہیکل

(HAECKEL) ویس مین (WEISMAN) ٹی۔ ایچ۔ ہیکلے (T.H. HAXLEY)

یرم کے سائنسی تجربات اور انکشافات مغربی مادی تہذیب کے پرستاروں میں نہ صرف  
 یں کئے جانے لگے تھے بلکہ انہیں دہریت کی طرف مائل کر رہے تھے مگر ان کے مخالف کلیساؤ  
 و صدائے احتجاج بھی بلند ہوتی رہی کیونکہ پادریوں کے نزدیک بعض سائنسی تجربے  
 یں مقدس کی روایات کو جھٹلا رہے تھے۔

دہریت کو تسلیم کرنا اور اس پر گامزن ہونا اعلیٰ تعلیم یافتہ اور بیدار مغز ہونے کی سند

خدا کے وجود پر ایمان رکھنا اور مذہب کے فروعی نظام حیات پر چلنا جمہالت اور کتنا نظری کی دلیل تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ سائنسی عقائد میں نہ تو خدا اور مذہب کے لئے کوئی جگہ تھی اور نہ سائنس اور مذہب میں اتحاد ہی ممکن تھا۔ خوش قسمتی سے خدا اور مذہب کے خلاف جو خیالات جبر پکڑتے جا رہے تھے ان میں سائنس ہی کی روز افزائی ترقی اور جدید تحقیقات کی بدولت ایک انقلاب رونما ہونے لگا۔ اعلیٰ سطح کے سائنسدان بہ استثنائے چند دہریوں کی توقع کے خلاف قدرت کے قول اور فعل میں مطابقت دیکھنے لگے اور انہیں خدا کے وجود پر یقین آنے لگا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ مذہب اور سائنس میں کسی قسم کے تضاد کا امکان نہیں ہے بلکہ سائنس کا گہرا مطالعہ اور سائنس کا گہرا ادراک ایک ایسی ہستی کو تسلیم کرنے کے لئے مجبور کرتا ہے جو خالق کو نہیں ہے۔

اُن مضمحل سائنسدانوں میں زندہ جاوید سائنسدان مسٹر آر تھر ہولی کامپٹن

(ARTHUR HOLLY COMPTON) نے ایک بار کہا تھا کہ سائنس اور مذہب میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ حق کو معلوم کرنے کے لئے سائنس ایک معتبر ذریعہ ہے اور مذہب ایک مکمل نظام حیات پیش کرتا ہے۔ اگرچہ سائنس مادی مسائل کے حل کرنے پر قدرت رکھتی ہے مگر روحانی مسائل کے حل کرنے میں اُسے ابھی تک مذہب ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ مرد لیم تھا سمن جو بعد میں لارڈ کلون کے نام سے شہرت پذیر ہوئے برطانیہ کے ایک ماہر طبیعیات اور ریاضیات تھے۔ انھوں نے بیان کیا تھا کہ ہم اس کائنات کے متعلق جس قدر بھی غور و خوض سائنسی نقطہ نگاہ سے کریں گے اسی قدر ہمارا یقین ذات باری تعالیٰ پر جو سارے مذاہب کی تشکیل کنندہ ہے راسخ ہوتا جائے گا۔ اس لئے اب ہم سائنس کو مذہب کا حریف نہیں بلکہ حلیف پائیں گے۔ دنیا کے راکٹ سازی کے سب سے زیادہ تجربہ کار انجینئر ڈاکٹر ورنر وان براؤن (DR. WEHRNER VON BRAUN) کے بیان نے تو ہمہریت کے علم برداروں کا قلع قمع ہی کر دیا۔ ان کے نزدیک یہ امر کہ مذہب اور سائنس میں بڑا بُعد ہے اس صدی کا ایک بڑا المیہ کہا جاسکتا ہے۔ موصوف کا یہ بھی کہنا ہے کہ جتنے بھی جدید ذرائع ہمارے پاس ہیں اُن کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے

کے مذہب میں۔ برادیر فلپ ہنری (PHILLIP HENRY) کا کہنا ہے کہ جو لوگ اس خیال کے ہیں کہ سائنس اور مذہب ایک پلیٹ فارم پر نہیں آسکتے وہ یا تو سائنس کے عقلی مکتب ہیں یا مذہب کے فلسفہ سے نابلد ہیں۔ لارڈ بیکن (LORD BACON) کا کہنا ہے کہ سائنس کا ناقص اور نامکمل علم انسان کے دلی و دماغ کو دہریت کی طرف مائل کر دیتا ہے اور اس کا کامل علم مذہب کی طرف جھکاؤ پیدا کر دیتا ہے۔

لکومیٹ۔ ڈی۔ نووی (LECOMETE DE NOUV) علم حیاتیات اور طبیعیات کا ماہر اور شہرہ آفاق کتاب (HUMAN DESTINY) کا مصنف ایک مدت تک دہریت کا علم بردار رہا مگر جب اس نے کائنات کی تخلیق کے بارے میں سائنسی طریقہ کار کا مطالعہ کیا اور سائنسی نظریوں پر غور کیا تو اس کا جھکاؤ نہ صرف مذہب کی طرف ہو گیا بلکہ اس نے دہریوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ وہ سارے سائنسداں جو ایمانداری کے ساتھ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس کائنات کا کوئی خالق بھی ہے انہیں چاہئے کہ وہ دوسروں کو اپنے فاسد خیالات سے متاثر نہ کریں بلکہ یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ ہمیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔ وہ لوگ جو بغیر عقلی دلائل کے خدا کے منکر ہیں وہ غیر سائنسی بات کہنے کے مجرم ہیں۔ مجھے تو اپنے تجربہ گاہ میں تیسری برس کی محنت شاقہ کے بعد اس بات کا انکشاف ہوا کہ جو لوگ میرے لئے چراغ راہ تھے وہی لوگ اپنی لاطنی پردہ ڈالتے ہوئے مجھے دھوکا دے رہے تھے۔ میرا یقین عقلی دلائل پر مبنی ہے اور مجھے یہ یقین علم طبیعیات اور حیاتیات کے گہرے مطالعہ سے حاصل ہوا ہے۔ میرا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی سائنسداں جو دیدہ بینا رکھتا ہو اور بے ایمان نہ ہو خدا کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ ایک دہریہ کے لئے سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ وہ خدا کے وجود کو اپنے حواس خمسہ کی مدد سے جاننا چاہتا ہے۔ چونکہ اس کے حواس خمسہ اس سلسلے میں اس کی رہنمائی نہیں کر پاتے اس لئے وہ خدا کی ہستی کا منکر ہو جاتا ہے یہ کوئی معقول استدلال نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اگر ایک بہرہ آدمی موسیقی سے لطف اندوز نہ ہو سکے تو وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ موسیقی ایک خیالی وجود ہے۔ موسیقی بہر حال ناقابل انکار ٹھوس حقیقت ہے۔

روحہ دہر کے اہم علم طبیعت نے بلاشبہ یہ بات ثابت کر دی ہے کہ جس  
حقیقت کا ادراک ہم اپنے عواس خمسہ سے نہیں کر سکتے وہ ایک ٹھوس حقیقت ہیں۔  
مثال کے طور پر کسی نے بھی متنازعہ نہیں کیا کہ سائنس دانوں نے بھی اپنی آنکھوں سے اٹیم نہیں دیکھا؟  
مگر میں دیکھا اور سنا گا سکا کہ وہ افراد جو عالمگیر جنگ دوم کے زمانہ میں ایٹمی دھماکہ کی زد  
سے زندہ بچ گئے وہ اٹیم کی حقیقت سے کاحقہ واقف ہو گئے۔

کوئی بھی سائنسی تحقیق ایک وقتی حقیقت تو بن سکتی ہے مگر اسے دوائی قطعیت حاصل  
نہیں ہو سکتی کیونکہ سائنس دان یہ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اس وقت حقیقت حال یہی ہے  
ممکن ہے کہ بعد میں اس میں مزید ترمیم اور اضافہ کی گنجائش نکلی سکے۔ سائنس کے پروفیسر  
مسٹر میرٹ اسٹینلی کانگڈن (MERRIT STANLEY CONGDON) نے کہا ہے کہ اگرچہ  
سائنس ایک آزمودہ علم ہے مگر بھی اس میں انسانی خلم خیالیوں، کوتاہیوں اور لغزشوں کا امکان  
باقی رہتا ہے کیونکہ کوئی تحقیق حرف آخر نہیں ہوتی۔ ہر تحقیق کی ابتدا مفروضات سے ہوتی ہے  
اور غاتمہ بھی مفروضات ہی پر ہوتا ہے۔ اس لئے سائنسی نتائج اکثر غریب یقینی ہوتے ہیں مثال  
کے طور پر نیوٹن کا قانون کشش ثقل (LAWS OF GRAVITY) صدیوں تک ایک حقیقت  
بن رہا اور دنیا اسے حرف آخر سمجھتی رہی مگر بالآخر البرٹ آئنسٹائن نے ترمیم پیش ہی کر دی۔  
آج نیوٹن کا نہیں آئنسٹائن کا فارمولہ رائج ہے اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کسی سائنس دان  
کی کوئی تحقیق حتمی درجہ نہیں رکھتی۔ ہو سکتا ہے کہ آئندہ کوئی سائنس دان آئنسٹائن کے  
پیش کردہ قانون کو چیلنج کر کے کوئی نیا فارمولہ پیش کر دے۔

یورپ کے اندر مذہب اور سائنس میں ٹکراؤ کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ انجیل  
مقدس کی عبارت کی صحیح تعبیر نہیں کی جاسکتی تھی۔ انجیل مقدس نے صدیوں تک لوگوں  
کے دل و دماغ پر قبضہ کر رکھا تھا۔ لوگوں کو ایمان کی حد تک یقین تھا کہ کرۂ ارض ساری  
کائنات میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ سورج، چاند اور سیارے اس کا طواف  
کرتے ہیں۔ کرۂ ارض کی اس اقباضی شان سے لوگ کرۂ ارض کا باشندہ ہونے کی وجہ  
سے اپنے اوپر فخر کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ اپن آدم ساری کائنات کا مالک ہے اور

ان معلومات سے افضل اور اشرف ہے لیکن جب کوپرنیکس (۱۵۴۳ء سے ۱۵۹۳ء تک) نے اس خیال کا تردید کیا اور یہ ثابت کیا کہ کوئی ارضی نظام شمسی میں ایک مرکزی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہ خود ایک سیارہ ہے اور دیگر سیاروں کی طرح سورج کا طواف کرتا ہے تو لوگ چونک پڑے۔ اس کی تحقیق کو ابن آدم کی تحقیر تصور کیا گیا۔ پھر کیا خاکہ چار جانب سے مخالفت کا ایک طوفان اُمنڈیڑا۔ اگرچہ اس نے اپنی تحقیق کے سودے کو کتالی شکل دے رکھی تھی مگر چرچ کے خوف سے اسے طبع کرانے کی ہمت نہ پڑی۔ برسوں تک اس نے اپنی تحقیق بردہ خفا میں رکھی۔ جب اس کے قویٰ مضامین ہونے لگے اور اس نے محسوس کیا کہ یہ سیارہ سورج کی آغوش میں جانے والا ہے تو اس نے اپنے رنقار کے اصرار پر اپنی کتاب کا مسودہ پریس کو دے دیا۔ وہ بستر مرگ پر پڑا ہوا کتاب کے انتظار میں ٹھڑیاں گفتار رہا۔ طبع ہونے کے بعد کتاب کا ایک نسخہ اس دن اس کے ہاتھ آیا جس نے اس نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ جب اس کی تحقیق منظر عام پر آئی تو چرچ نے کتاب ضبط کر لی اور اس کی اشاعت ممنوع قرار دے دی۔

اس کے ستر سال بعد گلیلیو (GALILEO) نے اپنی خود ساختہ دوربین کی مدد سے یلنی مشاہدہ کہے کو پرنیکس کی تحقیق پر نہ صرف ہر تصدیق ثبت کر دی بلکہ اپنی دوربین کی مدد سے سیارہ مشتری کے گرد گردش کرنے والے بارہ عدد چاندوں کی بھی نشاندہی کر دی۔ پھر کیا تھا عیسائیت کے علمبردار بپھراٹھے۔ انہوں نے گلیلیو کی تحقیقات پر اعتراضات کی بھرمار کر دی۔ بعضوں نے کہا کہ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ سیاروں کی حدود سات سے زیادہ ہو جبکہ اللہ نے ہمارے سر میں صرف سات راستے بنائے ہیں۔ دوکان، دو آنکھیں، دو ناک اور ایک منہ۔ دنیا میں کل سات دھاتیں پائی جاتی ہیں۔ قوس و قزح میں سات ہی رنگ کی دھاریاں ہوتی ہیں۔ ہفتہ میں کل سات دن ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ..... ہمارے لئے اس کی تحقیق ایک دیوانے کی بڑے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ پاپائے روم کے قصر شاہی سے غم و غصہ کی ایک لہر اٹھی کہ



جس گیلیو کو وراثت کے ساتھ ملے ماضی جو ناچڑا۔ اس پر الزامات ماند کئے گئے کہ تم  
 جھوٹے، تمسار اور زمین ناقص، اور تمہاری تحقیق غلط۔ تم اپنی اولیں دیدہ دلیری  
 کی پاداش کے لئے تیار ہو جاؤ یا اپنی تحقیق کو منظر عام پر لانے سے باز آؤ۔ گیلیو  
 نے اپنے اندر مضبوطی جیسی جرات نہ پا کر کسی بھی الزام کی تردید نہ کی مگر اس نے ازراہ  
 تسخر اتنا ضرور کہا کہ انجیل مقدس تو اس لئے نازل ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو  
 فلکی جنت کی راہ دکھائے نہ یہ کہ اجرام فلکی کس انداز پر گردش کرتے ہیں۔ بالآخر  
 فیصلہ اس کے خلاف ہوا اور اسے قید و بند کی سزا جیلنی پڑی۔

انسانی ارتقار کے متعلق ڈارون کا نظریہ بھی مذہبی پیشواؤں اور ڈارون کے  
 طرفداروں کے درمیان مدتوں تک گرما گرم بحث کا موضوع بنا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ  
 علوم کے دل و دماغ پر یہ خیال مسلط رہا کہ مذہب اور سائنس میں طاپ ناممکن ہے۔  
 اس قسم کی تاریخ ساز بحثیں اور جھگلیں دراصل مذہب اور سائنس کے درمیان نہ  
 تھیں بلکہ جدیدیت اور قدامت پسندی کے درمیان تھیں۔ قدامت پسند افراد ہر  
 اس بات کی مخالفت پر استر آتے تھے جس سے ان کے اعتقادات کو ٹھیس لگتی تھی۔  
 مثلاً ابن آدم کے مرتبہ کو بنائے رکھنے کے لئے انھوں نے گیلیو کی حقیقت پر مبنی  
 تحقیق کی مخالفت کرنا اپنا فرض منصبی سمجھا۔ وہ انجیل مقدس کے لفظی معنی پر ہی  
 ڈٹے رہے اور یہ نہ سمجھ پائے کہ صحیفہ آسمانی کی عبارتیں اپنے اندر کتنی تشبیہات  
 اور کتنے ہی کنائے اور استعارے پنہاں رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی الہامی  
 کتاب میں کسی فرد کے متعلق یہ تحریر ہو کہ وہ شیر جیسا تھا تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے  
 کہ اس کے دم بھی رہی ہوگی۔

آج سائنس اور ٹکنالوجی کے بڑے ہوئے علم کی بدولت جبکہ انسان چاند کی  
 سطح پر کئی بار اتر کر لوٹ بھی آیا ہے، دوسرے سیاروں پر کمندیں ڈالنے کی کوشش  
 کر رہا ہے اور وہ اپنی طاقتور معدنیوں کے ذریعہ کائنات کے گوشہ گوشہ کی چھان بین  
 کر رہا ہے تو اب مذہبی جنونی انجیل مقدس کے لفظی معنی لینے سے گریز کر رہے

ہیں۔ مسٹر اولیور ونڈل ہومس (MR. OLIVER WINDLE HOLMES) کا کہنا ہے کہ جوں جوں ہمارا علم بڑھتا جائے گا نہ تو سائنس داں مذہب پر چوٹ کریں گے اور نہ مذہبی پیشوا سائنس دانوں پر غم و غصہ کا اظہار کریں گے بلکہ دونوں ایک دوسرے کے ہم نوا بن کر خدا کی حکمت، قدرت اور عظمت کا گن گائیں گے۔ سائنس مذہب پر کئے جانے والے اعتراضات کا جواب دے گی اور مذہب سائنس کو اپنی گود میں بٹھا کر دہریت کے کوٹے کو صاف کرے گا۔ مثال کے طور پر دہریوں کے نزدیک یہ بات کہ حشر کے دن ہر شخص کے ہاتھ میں اس کا اعمال نامہ دیا جائے گا، اس سے باز پرس ہوگی اور وہ اپنے اعمال کی سزا و جزا پائے گا ایک مہمل خیال ہے۔ جہاں یہ یقین کرنے کی بات ہے کہ اربوں کھربوں انسانوں کے اعمال نامے مرتب ہو سکیں۔ وہ کونسا دفتر ہے اور کہاں ہے جہاں یہ سب اندراجات ہوتے ہیں۔ سائنس اس کا جواب بہت سادہ طریق پر یوں دیتی ہے :

اس میں شک نہیں کہ ہمارے اعمال ہر آن قلمبند کئے جاتے ہیں اور روز حشر ہر ایک کے سامنے پیش کئے جائیں گے اور لطف یہ کہ ہم اسے جھٹلا بھی نہ سکیں گے۔ جس طرح ہمارے گھروں میں بجلی اور پانی کے لگے ہوئے میٹر ہر آن یہ نوٹ کرتے رہتے ہیں کہ ہم کتنی بجلی اور کتنا پانی خرچ کر رہے ہیں۔ مہینہ کے اختتام پر میٹر بتا دیتا ہے کہ ہم نے بجلی کتنی یونٹ یا پانی کی کتنی مقدار استعمال کی ہے۔ اسی طرح کیا یہ امر حکم الحاکمین کی قدرت سے بعید ہے کہ اس نے ہمارے جملہ اعضاء میں میٹر فنٹ ردئے ہوں جو ہر آن ہمارے اعمال نوٹ کر رہے ہوں یا فرشتوں ہی کو مامور دیا ہو جو ہمارے اعمال کا اندراج کر رہے ہوں۔

آج جبکہ ہم سائنسی تحقیقات کی روشنی میں آسمانی دنیا کا جائزہ لیتے ہیں یہیں یہ جان کر تعجب ہوتا ہے کہ اجرام فلکی کی حیثیت نہ صرف روشنی کے تقوں ہے جو نیلگوں شامیا نے پر جڑے ہوئے ہیں بلکہ اربوں اور کھربوں یہ اجرام لا در اصل سورج ہیں اور ہمارے سورج کی طرح اپنا الگ الگ نظام شمسی رکھتے

ہیں۔ یہ سب کے سب ایک دوسرے کی کشش سے اکاش میں ٹکے ہوئے ہیں اور حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سب ساکت ہیں بلکہ تیزی کے ساتھ چکر بھی کاٹ رہے ہیں اور ایک معلوم منزل کی طرف بھاگے جا رہے ہیں۔ اگر کوئی معترض ہم سے یہ سوال کرے کہ ایسا کیوں ہے تو ہم یہی کہیں گے کہ خالق حقیقی کی مرضی اور اس کا ایک سوچا سمجھا پلان۔ اگر ہم اسے سمجھنے کی کوشش کریں تو عقل یہ کہہ کر اپنی معذوری ظاہر کرے گی کہ :

جس جگہ تک مری رسائی ہے

اس کے بس اس طرف خدائی ہے

سائنس تو ہر سوال کا جواب دینے میں بلاشبہ قاصر ہے کیونکہ اس کا علم محدود ہے۔ سائنس اس قسم کے سوالوں کا جواب تو آسانی سے دے سکتی ہے کہ بجلی کیسے پیدا کی جاسکتی ہے، ہیلی کاپر کیسے پرواز کرتا ہے، بارش ہونے کے اسباب کیا ہیں، سمندروں میں مدوجزر کیسے آتا ہے، نظام شمسی کے سیارے یا بھرے ہوئے کمریوں تارے ہم سے کتنی دور ہیں اور ان کی روشنی ہم تک آنے میں کتنا وقت لیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ سائنس اس کا جواب بھی تشفی بخش دے سکتی ہے کہ کائنات کی تخلیق کیسے ہوئی مگر یہ نہیں بتا سکتی کہ کیوں ہوئی ؟ کیوں کے جواب میں سائنس ابھی تک چپ سادھ لیتی ہے۔ ایک روایت کے مطابق لاسکی کے موجد مارکونی نے ایک شب اپنے ایک سائنسداں دوست کو ریڈیو سے بھرپور لطف اندوز کیا۔ دونوں ساری رات لاسکی کے پیچیدہ مسائل پر گفتگو کرتے رہے۔ پو پھٹنے کے وقت جب وہ ایک دوسرے سے رخصت ہونے کے لئے اٹھے تو مارکونی نے کہا کہ زندگی بھر میں لاسکی کی گفتبیاں سبھانے میں منہک رہا۔ اگرچہ میں اپنے مشن میں کامیاب بھی ہو گیا مگر ریڈیو کے متعلق ایک بات ایسی ہے جو میری سمجھ میں اب تک نہ آسکی دوست نے حیرت اور استعجاب کا اظہار کرتے ہوئے پوچھا کہ ریڈیو کے بارے میں بھلا وہ کونسی بات ہے جو آپ سمجھ نہ سکے۔ مارکونی نے نہایت انکسار سے جواب دیا کہ یہ کیوں کام کرتا ہے۔

بظاہر سائنس ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے جو اس کے دائرہ قدرت کے باہر ہوتے ہیں۔ کوئی سائنسداں اس وقت تک یہ نہیں بتا سکتا کہ کوئی عجوبہ کبھی ظہور پذیر ہوتا ہے جب تک کہ وہ خدا کی ہستی کو تسلیم نہ کر لے اور کتب الہیہ کی طرف رجوع نہ ہو۔ مسٹر اے۔ کریزی مارلسن (MR. A. CRESSY MORRISON) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب (MAN DOES NOT STAND ALONE) میں سات وجوہ بتائے ہیں جن کی بنا پر ایک سائنسداں خدا کے وجود پر ایمان رکھتا ہے:

- ۱۔ ریاضی کے اٹل اصولوں کے ذریعہ ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کاغز پر ترتیب کرنا ایک مافوق الفطرت صناعت کا کام ہے۔
- ۲۔ خدا نے ہماری زندگی کو بامقصد بنا کر اپنی دانائی کا اظہار کیا ہے۔
- ۳۔ عقل حیوانی اس ایک قادر مطلق ہستی کا بے اختیارانہ اعلان کرتی ہے جس نے بے زبان جانوروں میں فطرت کا ایک وجدانی احساس ودلیعت کیا۔
- ۴۔ انسان کو نہ صرف عقل حیوانی عطا فرمائی بلکہ اسے قوت استدلال سے بھی نوازا۔

- ۵۔ ہر جاندار کے ماحول کو اس کی ضروریات زندگی پورا کرنے کا خیال اور ذمہ دار بنادیا گیا ہے۔ یہ بات ایک دانا حکیم کے وجود کی غماز ہے۔
- ۶۔ قدرت کے بنائے ہوئے معاشی نظام کو دیکھتے ہوئے ہمیں مجبور ہو کر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ

کوئی محبوب ہے اس پردہ زنگاری میں

- ۷۔ یہ بات کہ انسان خدا کے صفات کا تصور کر سکتا ہے خدا کے وجود کی کھل ہوئی دلیل ہے۔

ایک اعلیٰ پایہ کے سائنسداں جنریمس سمپسن (SIR JAMES SIMPSON)

سے ایک بار سوال کیا گیا کہ آپ کی تحقیقات میں سب سے زیادہ تعجب خیز تحقیق کون سی ہے۔ موصوف نے بلا جھجک جواب دیا کہ میری سب سے بڑی تحقیق یہ ہے کہ

دنیا کا ایک پالنہار بھی ہے۔

مشہور سائنسدان چارلس اسٹینمیز (CHARLES STEINMETZ) سے جب پوچھا گیا کہ تحقیق کی کون سی راہ ہیں ترقی کی معراج پر پہنچا سکتی ہے تو موصوف نے جواب میں صرف یہ بتایا کہ روحانیت کی راہ پر گامزن ہو کر ہم سب سے بڑی تحقیق کر سکتے ہیں انھوں نے مزید بتایا کہ ایک دن آئے گا جب لوگ محسوس کرنے پر مجبور ہوں گے کہ نہ تو مادیت ہمیں سچی راحت دے سکتی ہے اور نہ صحیح تحقیق ہماری رہنمائی کر سکتی ہے۔ اُس وقت سائنسدان اپنی تجربہ گاہ کے تجربات کا رخ رب الحکمت کی لامحدود قوت کا اندازہ کرنے اور رموز سرہستہ کی عقدہ کشائی کی طرف کر دیں گے۔ جب ایسا ہونے لگے گا تو دنیا دیکھے گی کہ جتنی ترقی ایک نسل میں ہوئی ہے اتنی ترقی اب تک کئی نسلوں میں بھی نہ ہو پائی تھی۔

خدا کرے وہ یوم سعید جلد آئے

# مولانا آزاد کے قلمی حواشی

( زیر مطالعہ کتابوں پر )

مرتب: جناب سید مسیح الحسن کوثر

قسط ۳

U

922.98 AB

SHI

شبلی نعمانی

سیرۃ النہان: امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی سوانح عمری۔ ج ۱، دہلی، مطبعہ نجف،  
بات۔ صفحات ۸-۱۱۲ - ۲۳۳۴ L ص ۸ ابتدائی

حاشیہ آزاد:

”یہ جو بار بار کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ مراسیل کو بھی قابلِ احتجاج سمجھتے  
ہیں پھر ان پر الزامِ تقدیم قیاس کیونکر صحیح ہو سکتا ہے برخلاف شافعی و ائمہ حدیث  
کے کہ مراسیل کو حجتہ نہیں مانتے تو اس میں کئی مغالطے ہیں۔ اول تو امام شافعی صیحا

کہ الام میں خود تصریح کی ہے صرف ان ہی مراسیل کے مخالف ہیں جو کسی مسند کے خلاف  
 ہو اور جس راوی کے ارسال کا ثبوت سے ہونا ثابت نہ ہوا ہو۔ شاہ صاحب  
 نے بھی حجتہ اللہ میں لکھا ہے فقر ان لایاخذ بالمرسل الا عند وجود شروط چنان  
 چہ ابن مسیب وغیرہ کے مراسیل پر امام شافعی و اکثر ائمہ حدیث نے عمل کیا ہے  
 ثانیاً یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہ نے مراسیل کو قیاس پر ترجیح دی کسی طرح صحیح نہیں۔  
 مثالوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن مسائل پر بوجہ عدم حصول احادیث  
 مرفوعہ یا عدم توجہ بہ روایات یا بہ تقلید بعض مشائخ عراق احادیث مرفوعہ  
 متصلہ مخالف پر لگی ہیں وہاں مرسل و منقطع سے حجتہ لائے ہیں اور اس کو  
 قیاس وغیرہ سے تقویت دیتے ہیں الخ“

ص ۴۵ : امام ابو حنیفہ تحصیل علم کے زمانے میں مدینہ تشریف لے گئے اور امام  
 باقر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور تعارف ہوا تو امام باقر نے فرمایا کہ ہاں  
 تم ہی قیاس کی بنا پر ہمارے دادا کی حدیثوں سے مخالفت کرتے ہو۔ ابو حنیفہ نے نہایت  
 ادب سے کہا : عیاذ باللہ حدیث کی کون مخالفت کون کر سکتا ہے۔ آپ  
 تشریف رکھیں تو کچھ عرض کروں۔ پھر حسب ذیل گفتگو ہوئی (ابو حنیفہ) مرد ضعیف  
 ہے یا عورت (امام باقر رضی اللہ عنہ) عورت (ابو حنیفہ) وراثت میں مرد کا حصہ زیادہ  
 ہے یا عورت کا (امام باقر رضی اللہ عنہ) مرد کا (ابو حنیفہ) میں قیاس لگاتا تو کہتا کہ عورت  
 کو زیادہ حصہ دیا جائے کیونکہ ضعیف کو ظاہر قیاس کی بنا پر زیادہ ملنا چاہئے  
 پھر پوچھا نماز افضل ہے یا روزہ (امام باقر رضی اللہ عنہ) نماز (ابو حنیفہ) اس اعتبار  
 سے حالضہ پر نماز کی قضا واجب ہوئی چاہئے نہ روزہ کی حالانکہ میں روز  
 ہی کی قضا کا فتویٰ دیتا ہوں۔ امام باقر رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اٹھ کر  
 ان کی پیشانی چومی۔

ابو حنیفہ ایک مدت تک استفادہ کی غرض سے ان کی خدمت میں

حاضر رہے۔

## حاشیہ آزاد:

”جواب غلط ہے۔ امام باقرؑ نے قرآن کے رد کرنے کا الزام نہیں دیا تھا بلکہ اپنے دادا سے کی حدیثوں کا۔ عودت کا نصف ودرہ تو قرآن سے ثابت ہے۔ احادیث سے کیا تعلق اور اسی طرح قضا و صیام۔ دراصل یہ روایت ہی بے سرو پا ہے۔“

U

922-97AB

SHI

## شبلی نعمانی

سیرۃ النعمان - ۲۸ - دہلی، مطبع مختبائی، ۱۸۹۳ء

صفحات: ۱۱۳ - ۳۱۰ ۲۳۳۸

ص ۱۲۰: علامہ شبلی نے مجتہد اور محدث کے فرق پر تفصیلی بحث کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ مجتہدین جس چیز پر فخر کر سکتے ہیں۔ وہ وقت، نظر، قوت، استنباط، استخراج مسائل اور تفریع احکام ہے لیکن محدثین کے گروہ کے نزدیک یہی باتیں عیب و نقص میں داخل ہیں۔ علامہ ابو جعفر محمد بن جریر طبری قاضی ابویوسف کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ اہل حدیث میں سے ایک گروہ نے ان کی روایت سے اس بنا پر احتراز کیا ہے کہ ان پر رائے غالب تھی اور فروع احکام کی تفریع کرتے تھے۔ ان باتوں کے ساتھ بادشاہ کی صحبت میں رہتے تھے اور منصب قضا پر مامور تھے، اگر فروع اور احکام کا استنباط بھی جرم ہے تو بے شبہ امام ابو حنیفہ قاضی ابویوسف سے زیادہ مجرم نہیں۔

## حاشیہ آزاد:

”تصفیٰ کی یہ پوری بحث یکسر منالطہ ہے۔ اس سے بڑھ کر کذب علی و طعن



ہو سکتا ہے کہ ائمہ حدیث کی نسبت یہ کہا جائے کہ وقت نظر، قوت استنباط،  
 قزاج مسائل و روایت و فکر ان کے نزدیک نقص رہا۔ جس شخص نے صرف  
 اجماع البواب فقہیہ، بخاری وغیرہ ہی پر نظر ڈالی ہے۔ وہ کیونکر اس خیال کا تصور  
 کر سکتا ہے اور پھر شخص نے تصنیفات ابن حزم، ابن عقیل، ابن تیمیہ و ابن  
 موفیرہ کو دیکھا ہے۔ وہ تو اس خیال کی تکذیب پر حلف شرعی اٹھا سکتا ہے۔  
 سہل یہ ہے کہ اس تمام معاملے کے (یعنی امام ابوحنیفہ اور محدثین فیابین سلوک  
 ) اسباب ہی اور ہیں اور ان کو صاحب حجتہ اللہ نے واضح گف لکھ دیا ہے۔  
 زلف کی اس پر نظر ہے مگر افسوس کہ مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے۔ اگر مصنف  
 اسی جملہ پر غور کیا ہوتا کہ ”فروع احکام کی تفریع کرتے تھے“ تو اصل عقدہ حل  
 و جاتا یعنی بنیاد اپنے قراردادہ یا ائمہ کوفہ کے کلیات پر رکھتے نہ کہ احادیث پر۔  
 ۱۳۱۱۔ شبلی کے خیال میں جو لوگ علم حدیث کی درس و تدریس میں مشغول تھے۔  
 ان میں دو فرقے قائم ہو گئے تھے۔ ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں  
 جمع کرنا تھا۔ وہ حدیث سے صرف من حیث الروایۃ بحث کرتے تھے۔ یہاں  
 کہ ان کو نسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا۔ دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط  
 و کام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اور اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی  
 فی تو قیاس سے کام لیتا تھا۔ اگرچہ یہ دونوں حیثیتیں دونوں فرقوں میں کسی  
 بدرمشرک تھیں لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز  
 تھا۔ پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل حدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے  
 کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

### حاشیہ آزاد:

”یہ بالکل غلط ہے۔ اصل اختلاف وہ ہے جو صاحب حجتہ اللہ نے صریح  
 بیان اختلاف میں لکھا ہے یعنی ایک گروہ نے اس میں کار کلیات استخراج پر رکھا

اور عند الحاجة اس پر تفریع کرنے لگے ہر جنسی کے لئے احادیث کے چھل مٹلاؤ ہوئے دوسرے گروہ نے بنیاد روایات پر گہمی پہلا گروہ اہل الرائے ہے ا جہاں کہیں محدثین بر بنائے تفریع تضعیف کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہی ہے کہ استنباط۔

ص ۱۴۵۔ شبلی نے لکھا ہے کہ علامہ ابن خلدون کی رائے کے بموجب فن حد میں امام ابو حنیفہ کا کبار مجتہدین میں ہونا اس سے ثابت ہے کہ ان کا مذہب محدثین میں معتبر خیال کیا جاتا ہے اور رد و قبول اس سے بحث کی جاتی ہے۔

حاشیہ آزاد :

”سبحان اللہ کیا عجیب توثیق ہے یعنی ابن خلدون کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے بڑا شرف یہ ہے کہ محدثین نے ان کو کم از کم لائق خطاب و رد تو تسلیم کیا۔“  
ص ۱۵۴۔ مولانا شبلی نے ایک تفصیلی بحث اس پر کی ہے کہ رسول اللہ کے زمانے سے لے کر ابو حنیفہ کے دور تک مختلف ادوار میں کس طرح احادیث یکجا کی گئیں اور کیسے کیسے وہ مرتب ہوئیں اور کس طرح ان کی تدوین میں حالات زمانہ کے موافق دلچسپی لی گئی اور کیا کیا شبہات پیدا ہوئے۔ یہ طویل بحث کتاب کے صفحہ ۱۵۴ سے شروع ہو کر ۱۵۴ پر ختم ہوتی ہے۔

حاشیہ آزاد :

”حاصل اس تمام بحث کا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سلسلہ روایات و احادیث کو ناقابل احتجاج سمجھا اور اس لیے احکام کے متعلق شریعات کے لحاظ سے صرف قرآن پر انحصار کیا اور باقی قیاس پر اور اسی لیے قرآن کے عموم کی احادیث سے بہت کم تخصیص کی اور یہ سچ ہے اور محدثین بھی اسی بنا پر متاسف ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے لیے اس بارہ میں یقیناً مجھوریاں اور مشکلات تھیں لیکن وہ مزاحیہ بعد کو برخ ہو گئے اور

میںوں مسائل میں حصول تصویب کے بعد قیاس کی حاجت نہ رہی۔  
 ص ۱۶۹۔ مولانا شبلی کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہ نے درایت کے چند اصول بنائے  
 تھے مثلاً جو حدیث عقل قطعی کے مخالف ہو وہ اعتبار کے قابل نہیں۔ یہ وہ قاعدہ ہے  
 جس کو ابن جوزی نے تمام اصول درایت پر مقدم رکھا ہے۔ ابن جوزی چھٹی صدی  
 میں گذرے ہیں اس وقت تک علوم اسلامی ادب کمال تک پہنچ گئے تھے اور  
 فلسفیانہ خیالات کا اثر عام ہو گیا تھا لیکن امام ابو حنیفہ کے زمانے تک مذہب  
 میں عقل کا نام لینا ایک جرم عظیم تھا۔ مولانا آزاد نے آخری جملے کے نیچے  
 سطر کھینچی ہے۔

### حاشیہ آزاد :

”جب امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں یہ حال تھا تو ظاہر ہے کہ عہد صحابہ میں تو  
 اس سے بھی بڑھ کر جرم ہوگا اور عہد نبوت کا حال تو پوچھنا ہی نہیں چاہئے۔  
 پس اس سے معلوم ہوا کہ عقل سے بڑھ کر اسلام میں کوئی شے بُری نہیں کیونکہ  
 جس قدر عہد نبوت سے بعد ہوتا گیا عقل کا اعتراف بڑھتا گیا۔ تعجب ہے  
 کہ مولف نے کیونکر اس جملے کو لکھا اور کیونکر ایک شخص یہ جملہ نکال سکتا ہے  
 جس کو اسلام کے دین فطری ہونے کا یقین ہو۔“

ص ۱۶۹۔ شبلی نے لکھا ہے کہ شروع میں عقل کے خلاف کسی حدیث پر جب امام  
 ابو حنیفہ نے بے اعتباری ظاہر کی تو لوگوں نے سخت مخالفت کی۔ اس قسم کی حدیثیں  
 جس میں نامکمل اور محال واقعات بیان کئے گئے ہیں جب امام صاحب کے  
 سامنے پیش کی جاتیں تو وہ ان سے انکار کرتے تھے۔

### حاشیہ آزاد :

”اس طرح کے انکار کا ایک واقعہ بھی کہیں منقول نہیں۔“

ص ۱۰۔ شبلی نے "تک الغرائق علی" کی حدیث کا ذکر کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ رسول اللہ کی زبان سے سورۃ نجم کی تلاوت کے وقت بتوں کی تعریف میں یہ الفاظ ادا ہوئے۔ یہ الفاظ شیطان نے آنحضرت کی زبان میں ڈال دیے تھے۔ چنانچہ تلاوت کے بعد جبریل آئے اور انھوں نے یہ شکایت کی کہ میں نے تو یہ الفاظ آپ کو نہیں سکوائے تھے۔ آپ نے کہاں سے پڑھ دیے۔ اس حدیث کو امام صاحب کے اصول کے موافق بعض محدثین مثلاً قاضی عیاض والو بکر بیہقی وغیرہ نے غلط کہا لیکن محدثین کا ایک بڑا گروہ اس کو اب بھی صحیح تسلیم کرتا ہے۔

### حاشیہ آزاد:

”سب سے پہلے اس اصل کو امام صاحب کا قرار دادہ کسی معتمد حوالہ و مخرج فقہ و حدیث سے ثابت کیا جائے پھر اس پر بحث کی جائے کہ یہ امام صاحب کے کمالات میں سے ہے یا نہیں۔ روایت الغرائق کو محض مخالف عقل ہونے کی بنا پر محدثین نے رد نہیں کیا بلکہ اصول روایت کی بنا پر عقل و روایت کا جو مطلب باقتضائے وقت مولف ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ حاشا کے سلف میں سے کسی محدث یا کسی فقیہ نے اس کا یہ مطلب قرار دیا ہو۔“

ص ۱۰۳۔ شبلی لکھتے ہیں کہ بیع بمصرۃ کی حدیث کو امام ابو حنیفہ نے قیاس کی بنا پر رد نہیں کیا تھا بلکہ اس کے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔

### حاشیہ آزاد:

”دعویٰ نسخ اس سے بڑھ کر باطل ہے جب ناسخ کوئی پیش نہیں کی، اصل یہ ہے کہ حنفیہ کے پاس آخری نسخ ہے جب کسی طرح اختلاف احادیث صحیحہ و مذہب کو دور نہیں کیا جاسکتا تو نسخ کا دعویٰ کر دیتے ہیں کہ رفع السیدین علی السہو عن میں حنفیہ نے کیا ہے۔ نسخ مجرد حدیثوں کے ثابت نہیں اور ان میں بھی

بعد خود دگر چہ وہ باقی ہیں۔  
 ص ۱۴۵۔ شبلی کے خیال میں اگرچہ امام حنفیہ نے قیاس فقہ کو حدیث پر مقدم نہیں  
 کیا تاہم ان کے زمانے تک قیاس کا لفظ نہایت وسیع معنوں میں مستعمل تھا اور  
 ان معنوں کے لحاظ سے امام صاحب نے قیاس کو حدیثوں میں دخل دیا ہے۔ احکام شرعیہ  
 کے متعلق اسلام میں شروع ہی سے دو فرقے تھے، ایک گروہ راوی کو ثقہ پاکر حدیث  
 کو قبول کر لیتا تھا لیکن دوسرا گروہ حسن و قبح کا قائل تھا اور اسباب و وجوہ پر غور  
 کر کے اصل حقیقت کا پتہ لگاتا تھا۔ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مسلک تھا۔“

### حاشیہ آزاد:

”اعمال و عبادات کے ارکان و جوارح سے تعلق رکھتے ہیں ان میں راوی کی  
 ثقاہت کی ضرورت نہیں۔ پھر ان احادیث کے مخالف قیاس کرنے کی کیا تاویل  
 ہو سکتی ہے؟ الایہ کہ عدم حصول“

ص ۱۴۸: شبلی لکھتے ہیں کہ شریعت کے احکام اور مسائل ادا ان کے اسرار و  
 مصالح کے تتبع اور استقرار سے ایسا ذوق حاصل ہو سکتا ہے جس سے یہ تمیز  
 ہو سکے کہ رسول اللہ نے یہ حکم دیا ہو گا یا نہیں لیکن ان اسرار اور مصالح کا تتبع محدث  
 کا فرض نہیں ہے وہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب ان  
 دقیق وجوہ کے لحاظ سے امام ابو حنیفہ نے بعض حدیثوں کو معطل قرار دیا تو  
 ارباب ظاہر نے مخالفت کی۔

### حاشیہ آزاد:

”محدث اور مجتہد کی تفریق خود باطل ہے۔ محدث غیر مجتہد کا وجود نہیں،  
 محدثین کا مقصود فقہ و سیرۃ و اجتہاد کے جمیع احادیث سے اور کچھ نہ  
 تھا۔“

ص ۱۸۰: شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ کے حوالے سے شبلی -  
امام شافعی اور امام محمد کے مناظرات کا ذکر کیا ہے جو قرآن میں وارثوں  
حق میں وصیت کے سلسلے میں ہوئے۔ شبلی نے مزید لکھا کہ یہ روایت بیہقی  
کتاب مناقب الشافعی سے لی ہے جس میں اور بھی بہت سی بے سرو پا روایتیں  
مذکور ہیں۔ اس سے قبل صفحہ ۱۲۲ پر نصر بن یحییٰ اور امام احمد بن حنبل کے مکا  
کا ذکر بھی ہے جو عقود الجمان کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ اس گفتگو کو مشابہ  
صحیح خیال کرتے ہیں۔

### حاشیہ آزاد:

”یاسبحان اللہ امام احمد اور نصر کا مکالمہ محض بوجہ روایت  
عقود الجمان صحیح ہے اور بیہقی کی روایت بے سرو پا ان ہذا الشی عجائب!  
(کذا)

ص ۱۸۱۔ شبلی نے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا شاہ ولی اللہ کی کتاب  
حجۃ البالغۃ کے حوالے سے امام شافعی اور امام محمد کے مناظرہ کا ذکر  
کیا ہے۔ امام شافعی نے امام سے کہا کہ آپ کے نزدیک خبر واحد  
سے قرآن پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ امام محمد نے کہا۔ ہاں۔  
امام شافعی نے کہا قرآن مجید میں وارثوں کے حق میں وصیت کا  
حکم ہے آپ اس حدیث کی بنا پر ”لا وصیۃ لوارث“ وصیت کو  
نا جائز کیوں قرار دیتے ہیں! شبلی نے اس روایت کو بر بنائے  
سند بیہقی رد کرتے ہوئے مزید لکھا ہے کہ ہم شاہ صاحب کی  
خدمت میں عرض کرتے ہیں کہ حنفیوں کے نزدیک وارثوں کے  
حق میں وصیت کا حکم کسی حدیث سے منسوخ نہیں ہوا بلکہ خود  
قرآن مجید کی اس آیت سے جس میں توریت کے احکام ہیں۔ یہ صرف

حنفی کی رائے نہیں بلکہ تمام مفسرین کا یہی قول ہے۔

### حاشیہ آزاد :

”افسوس مولف نے یہاں کس قدر سخت لٹلٹی کی ہے اور صاحب حجۃ اللہ کو بلا وجہ الزام دیا ہے۔ قرآن مجید میں وارثوں کے لئے وصیت کا بھی حکم ہے اور ان لوگوں کے پس ماندوں کے لئے جو بغیر وصیت کے مرجائیں، حصص بھی بتلا دئے ہیں۔ دونوں اپنی جگہ قائم ہیں۔ نسخ کسی طرح ثابت نہیں۔ اب نسخ کا دعویٰ جو کیا گیا تو صرف بر بنائے حدیث کہ لا وصیۃ لوارث اسی بنا پر امام شافعی نے کہا کہ یہ زیادتی قرآن پر مبنی یا نہیں؟“  
ص ۲۰۵۔ شبلی نے پہلے بہ تفصیل فقہ کی تاریخ بیان کی ہے اس کے بعد فقہ حنفی پر روشنی ڈالی ہے بعد ازاں لکھا ہے کہ عرب میں ان کے مسائل کو اس لئے رواج نہ ہو سکا کہ مدینہ میں امام مالک اور مکہ میں دوسرے ائمہ ان کے حریف موجود تھے لیکن عرب کے سوا تمام مالک اسلامی میں فقہ حنفی کو رواج ہوا۔

### حاشیہ آزاد :

”اصل حقیقت یہ ہے کہ جب تک حکومت عربوں کے ہاتھ میں رہی جو علوم اسلامیہ سے براہ راست واقف ہوتے تھے اس وقت تک فقہ حنفی کو عروج نہیں ہوا جب عربی حکومت کا تنزل شروع ہوا اور ترکوں کا دور شروع ہوا جو محض جاہل و وحشی تھے اس وقت سے فقہ حنفی عموماً سلاطین کا مذہب قرار پا گیا اور اسی وقت سے تعین و تذبذب و تعصب و جدال کے خلاف کی بنیاد پڑی۔ مولف نے اس حقیقت کو چھپانا چاہا ہے۔“

ص ۲۰۷۔ شبلی کہتے ہیں کہ بعضوں کا خیال ہے اور فاضل کراہی حرم کا حنفی مذہب کو قاضی ابویوسف کے قاضی القضاۃ ہونے کی وجہ سے عروج ہوا۔ حالانکہ قاضی ابویوسف کے عروج سے پہلے پچاس سال تک مذہب حنفی فروغ پاتا رہا تھا اور اس دور میں ان کے سیکڑوں شاگرد قضا کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے۔

## حاشیہ آزاد

”اس کا کیا ثبوت ہے“

ص ۲۰۹۔ شبلی کے خیالوں میں گو حسن قبول اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل موجود نہ تھے تاہم فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریقہ فقہ انسانی ضرورتوں کے لئے نہایت موزوں اور مناسب ہے۔

## حاشیہ آزاد

”ظلمات بعضہا فوق بعض۔ پہلے فقہ حنفی کی تمام ممالک اسلامیہ میں وسعت ثابت کر دی جائے پھر اس پر تفریعات ہوں۔ شام، مصر، حجاز، یمن، نجد، عراق، اندلس کہیں بھی فقہ حنفی کو مقبولیت نہ ہوئی البتہ عربی خلافت کے خاتمہ کے بعد ترکی عہد میں“

ص ۲۱۹۔ شبلی کا خیال ہے کہ فقہ کے دوسرے حصہ میں جس کا تعلق قانون سے ہے امام ابوحنیفہ تمام مجتہدین سے ممتاز ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر اسلام میں کوئی شخص اصح قانون گذرا ہے تو وہ امام ابوحنیفہ ہیں۔ مذہبی لوگوں میں جو اوصاف نہایت قابل قدر سمجھے جاتے ہیں وہ ہیں دنیاوی امور سے علاحدگی، کم آہنری، معاملات میں سختی، عام اوقات سے بے خبری، غیر مذہب والوں سے تنفر یہ تمام اوصاف وہ ہیں جو تمدن کے مخالف ہیں۔“



## حاشیہ آزاد

”مؤلف نے کس بے دردی سے تمام ائمہ اسلام کی تحقیق کی ہے۔ علی الخصوص محدثین کی جو تمام امت میں عقل و فہم گردہ تھا اور حکمت نبوی سے مالا مال۔ اگر یہ گردہ تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کو تمدن سے کوئی تعلق نہیں۔“

ص ۲۳۳۔ علامہ شبلی کا دعویٰ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب عقل کے موافق ہے۔ امام طحاوی نے جو محدث اور مجتہد دلائل تھے اس بحث میں ایک کتاب لکھی ہے جو شرح معانی الآثار کے نام سے مشہور ہے اور جس کا موضوع یہ ہے کہ مسائل فقہ کو نفوس اور طریق سے ثابت کیا جائے۔ اس دعویٰ سے کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب عقل کے موافق ہے شافعیہ وغیرہ کو کبھی انکار نہیں اور وہ انکار کیوں کرتے ان کے نزدیک احکام شرعیہ خصوصاً عبادات جس قدر عقل سے بعید ہوں اسی قدر ان کی خوبی ہے۔ آخری جملے کے نیچے مولانا آزاد نے لائن کھینچ دی ہے۔

## حاشیہ آزاد

”یہ جملہ کس قدر صریح غلط و تہمت محض ہے۔ مؤلف کا پورا بحث بھی محض مغالطہ ہے۔ فقہ حنفی اور مذہب محدثین و ائمہ حدیث کے اختلاف کو احکام شریعت کے مطابق عقل و علل ہونے نہونے سے کوئی تعلق نہیں اور نہ طحاوی کی تصنیف کا یہ مقصد ہے اور نہ نظر و درایت سے ان کا یہ مقصد ہے جو مؤلف نے بتلایا ہے۔ ص ۲۳۷۔ فرض و واجب و سنت کی بحث میں مولانا شبلی نے مختلف مدارج کا ذکر کیا ہے اور دوسرے ائمہ و محدثین کے مقابلہ میں امام ابو حنیفہ کی تصریحات کو ترجیح دی ہے اور ان کا مرتبہ بلند قرار دیا ہے۔ ارکان سناز امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی فرض اور لازمی ہیں اور خود شارح نے ان کے لازمی ہونے کی طرف اشارے کئے

ہیں لیکن دوسرے ائمہ نے اُن ارکان کی خصوصیات کو بھی فرض قرار دیا۔ حالانکہ وہ خصوصیات لازمی نہ تھیں اس لیے امام ابوحنیفہ ان کی فرضیت کے قائل نہیں مثلاً ابوحنیفہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اشد اکبر کے سوا اس الفاظ سے بھی ادا ہو سکتی ہے جو اس کے ہم معنی ہوں امام شافعی کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تکبیر اگر فارسی زبان میں کہی جائے تب بھی جائز ہے امام شافعی کے نزدیک اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے وغیرہ وغیرہ

## حاشیہ آزاد

”کس قدر سخت مغالطہ ہے، شائع نے اپنی تمام زندگی میں استنباط ایک خاص شکل و صورت و ارکان سے نماز ادا کی اور مسلمانوں سے کہا کہ اس کا نام نماز ہے اب کسی کو کیا حق ہے کہ وہ اپنی شخصی عقل و قیاس سے ان اعمال میں مدارج و جوب کی تفریق کرے۔ رسول اللہ نے ہمیشہ عربی میں تکبیر کی ہمیشہ فاتحہ پڑھا اب اس کے سوا جو کچھ کیا جائے گا وہ ایک عقلمند انسان کی قرار دادہ نماز ہو سکتی ہے مگر محمد بن عبداللہ کی بتلائی ہوئی نماز نہیں ہے۔ رہا مسئلہ علل و اسرار عقلیہ تو ہم ثابت کرنے کے لئے تیار ہیں کہ ان الفاظ عربیہ ملہمہ و مقررہ میں سے ہر چیز عقلاً لازمی ہے۔“

ص ۲۴۰۔ شبلی نے فقہ حنفی کو نہایت آسان اور وسیع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ سہل ہونے کی بنا پر شعر اور مصنفین اس کو ضرب المثل کے طور پر ذکر کرتے تھے۔ انہی نے جو ایک فحاش اور بد زبان شاعر تھا اگرچہ بڑے موقع پر اس کا استعمال کیا ہے اور کہا ہے ”چوں رخصتہائے بوحنیفہ“ تاہم اس سے ثبوت ملتا ہے کہ حنفی فقہ آسان ہے۔ عبادات اور معاملات کا کوئی باب لے لیا جائے امام ابوحنیفہ کے مسائل ایسے آسان اور نرم ہیں جو شریعت سہلہ کی شان ہے۔

## حاشیہ آزاد

”صرف چند مسائل کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو گیا ہے ورنہ اس کی کوئی

اصلیت نہیں فقہ حنفی کا آسان دہل ہونا ایک طرف اکثر ماحول میں لڑائی جھگڑا  
 وحیات و دوست آبادی اس پر عمل کر کے زندہ ہی نہیں رہ سکتی :-  
 ص ۲۴۸۔ شبلی کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہ نے تمام مسائل میں اصل مساوات کو  
 ملحوظ رکھا ہے مثلاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح طلاق وغیرہ میں عورتوں کی شہادت  
 مثل مردوں کے معتبر ہے ان کی گواہی بھی معتبر ہے اور وہ منصب قضا پر بھی مامور  
 کی جاسکتی ہیں لیکن دوسرے ائمہ ان سب باتوں کے خلاف ہیں۔

## حاشیہ آزاد

”یہ صریح غلط ہے۔ امام صاحب مجرد مرضعہ کی شہادت معاہدہ رضاع میں  
 تسلیم نہیں کرتے حالانکہ احادیث صحیحہ سے یہ امر ثابت ہے اور خود آنحضرت نے مجرد  
 مرضعہ کے بیان پر فتویٰ دیا ہے۔ اگر عورت اور مرد کی شہادت فقہ حنفی نے مساوی قرار  
 دی ہے تو مرضعہ کی شہادت کیوں مردود ہے؟“

ص ۲۵۰۔ طلاق کے سلسلہ میں ابوحنیفہ کے احکام کی تشریح کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں  
 کہ امام صاحب نے مجبوری کی حالت میں طلاق کو جائز قرار دیا ہے لیکن طریقہ ایسا رکھا  
 ہے جس سے اصلاح اور رجعت کی امید منقطع نہ ہو یعنی یہ کہ تین بار کر کے طلاق دے  
 اور ہر طلاق میں ایک ہمینہ کا فاصلہ ہو تاکہ اس دوران میں شوہر کو غور و فکر کر کے اپنے  
 ارادے کو فیصلہ کرنے کا موقع مل جائے لیکن اگر کسی طرح اصلاح نہ ہو تو مجبوراً طلاق  
 ہو جانی چاہیے اس وقت شوہر کو مہر ادا کرنا چاہیے اور تین ہمینے تک عورت کی  
 غور و تلاش کی کفالت کرنی چاہیے اس سے مقصد یہ ہے کہ جب تک وہ دوسرا شوہر  
 پیدا نہ کر لے گذر اور بسر اوقات کے لئے اس کو تکلیف نہ اٹھانی پڑے۔

## حاشیہ آزاد

”لیکن پھر طلاق ثلاثہ کی مجلس واحدہ کو کیوں مؤثر قرار دیا؟“

ص ۲۵۰۔ نکاح اطلاق کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ اور دوسرے ائمہ کے مسائل کا موازنہ کیا گیا ہے۔ دوسرے نمبر پر امام ابوحنیفہ کا یہ طریقہ درج ہے "ایک بار تین طلاق دینا حرام ہے اللہ اس کا مرگب عاصی ہے؟"

### حاشیہ آزاد

"اگر حرام ہے تو اس کا اجرا بھی نہ ہونا چاہیئے"

ص ۲۵۱۔ نمبر پانچ میں درج ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جہانی بیاباں مثل برص وغیرہ فسخ نکاح کا سبب نہیں ہو سکتیں لیکن امام شافعی و مالک کے نزدیک ان کی وجہ سے فسخ نکاح ہو سکتا ہے۔

### حاشیہ آزاد

"یعنی زوجین میں سے جس کسی کو امراض متعدی ہوں فرقی ثانی فسخ کر سکتا ہے اور یہ عین حکمت اور جلب مصلح اکذا پر مبنی ہے"

ص ۲۵۱۔ زہرات میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق رجعی کی حالت میں طہی حرام نہیں ہے یعنی زوجیت کا تعلق ایسی معمولی بیماری سے منقطع نہیں ہوتا لیکن امام شافعی کے نزدیک حرام ہے گویا وہ ہو چکی۔

### حاشیہ آزاد

"اور یہی صحیح ہے کیونکہ مقصود طلاق علحدگی اور مقصود رجعتہ اتحاد ہے پس ضرور ہے کہ بغیر رجعتہ صالحمہ طلاق نہ ہو"

ص ۲۵۱۔ نمبر آٹھ میں درج ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت کے لئے اگھار زبانی کی ضرورت نہیں ہر فعل جس سے ریمانندی ظاہر ہو رجعت کے لئے کافی ہے

لیکن امام شافعی کے نزدیک بغیر اقرار و اظہار کے رجعت ہو ہی نہیں سکتی ۔

### حاشیہ آزاد

”تا کہ پھر کوئی شر پر مردانکار نہ کر سکے اور اتحاد محقق و مشہر ہو جائے :“  
ص ۲۵۱۔ نمبر نو میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت پر گواہ مقرر کرنے کی کچھ ضرورت نہیں لیکن امام مالک کے نزدیک بغیر استشہاد کے رجعت صحیح نہیں ہے ۔

### حاشیہ آزاد

”یہ صحیح نہیں ہے امام مالک کے مذہب کی تشریح موسیٰ میں دیکھی تھی :“  
ص ۲۵۵۔ امام ابو حنیفہ نے ذمیوں کے لئے جو قواعد مقرر کئے وہ نہایت فیاضانہ ہیں ۔

### حاشیہ آزاد

”خطیب لکھتا ہے کہ یہ عجیت کا اثر ہے :“  
ص ۲۵۴۔ شبلی نے ذمیوں کے بارہ میں امام ابو حنیفہ کے احکام اور دوسرے ائمہ کے احکام کا تفصیلی مقابلہ و موازنہ کیا ہے ۔ امام ابو حنیفہ نے عموماً تمام معاملات میں ذمیوں کے حقوق مسلمانوں کے برابر رکھے ہیں ۔ جزیہ ۔ گواہی ۔ جرم میں داخل ہونا ۔ عبادت گاہیں بنانا ۔ اسلامی فوج میں شرکت غرض تمام امور میں ذمیوں کو فیاضی بخشی ہے برخلاف اس کے امام مالک اور شافعی کے احکامات سخت ہیں ۔

### حاشیہ آزاد

”مالک و منہل کا پیچہ مذہب نہیں ہے ۔ غالباً کتب احناف سے یہ چیزیں لی گئی

ہیں۔ البتہ حرمین میں کوئی غیر مسلم داخل نہیں ہو سکتا اور اس کے لئے نصوص صریح موجود ہیں جن کی امام ابو حنیفہ نے پروا نہ کی۔

ص ۲۶۱۔ شبلی لکھتے ہیں کہ جو احکام نصوص سے ماخوذ ہیں اور جن میں ائمہ کا اختلاف ہے ان میں امام ابو حنیفہ کا پہلو غلبہ نہایت قوی اور مدلل ہوتا ہے۔ شبلی نے مزید لکھا ہے کہ نفس کا لفظ قرآن و حدیث دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے وہ احکام بھی نفسی کہے جاتے ہیں جو قرآن سے نہیں بلکہ صرف حدیث سے ثابت ہیں لیکن اس موقع پر ہم ان سے بحث نہیں کر سکتے اور اس کی مختلف وجوہ میں اول تو یہ مسائل تفصیل چاہتے ہیں جو یہاں ممکن نہیں دوسرے مسائل کا فیصلہ مجتہدانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ بحث کے لئے ہمارے ملک میں مواد نہیں اور جو ہے وہ ناکافی ہے۔

## حاشیہ آزاد

”نہیں بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ ان مسائل میں جن کا زیادہ مدار احادیث پر ہے مصنف نے اپنا پہلو نہایت ضعیف دیکھا۔“

ص ۳۶۳۔ شبلی کا بیان ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ امام صاحب کے بہت سے مسائل احادیث صحیحہ کے مخالف ہیں ان لوگوں میں سے بعض نے الزام دیا کہ امام موصوف نے دانتہ حدیث کی مخالفت کی۔ بعض انصاف پسند یہ سبب بتاتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ تک احادیث کا استقصاء نہیں کیا گیا تھا اس لئے بہت سی حدیثیں ان کو نہیں پہونچیں۔ شبلی کے خیال میں یہ خیال لغو ہے امام صاحب کے زمانہ تک تو حدیثیں جمع نہیں ہوئی تھیں لیکن جب جمع ہو چکیں اس وقت بڑے بڑے محدثین ان کے مسائل کو کیوں صحیح تسلیم کرتے رہے۔ دیکھ بن الجراح یحییٰ بن سعید القطان علامہ مارون بن ابی البہام وغیرہ عموماً کثیفی مسائل کے حامی ہیں۔

## حاشیہ آزاد

”یہ تمام بحث ان لوگوں کا حجاب ہو سکتی ہے جن کا دعویٰ ہو کہ امام صاحب

کے تمام مجتہدات خلاف حدیث ہیں حالانکہ انہ حدیث کا یہ خیال نہیں وہ ایک مخصوص تعداد کو پیش کرتے ہیں جن میں بوجہ عدم حصول روایات و احادیث یا بوجہ عدم اعتماد نفس حدیث و اسنادِ امام صاحب نے محض قیاس پر اعتماد کیا۔“

ص ۲۶۹۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعی اس کے مخالف ہیں اور استدلال میں ایک آیت پیش کرتے ہیں جس میں ”لا مستم النساء“ کا ذکر آیا ہے۔ پوری آیت کا مطلب یہ ہے کہ ”اگر تم بیار ہو یا سفر میں ہو، یا تم سے کوئی شخص غایط سے آئے یا تم نے عورت کو چھوا اور تم کو پانی نہ ملے تو تم تیمم کرو“ امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے سے جراح و مقاربت مراد ہے اور یہ قرآن مجید کا عام طرز ہے کہ ایسے امور کو صریحاً تعبیر نہیں کرتا۔ لطف یہ ہے کہ اسی لفظ کا ہم معنی لفظ ”مس“ جس کے معنی چھونے کے ہیں خدا نے اس آیت میں ”مالم تمسوسن“ جراح کے معنی میں استعمال کیا ہے اور خود امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ شبلی لکھتے ہیں کہ اس آیت میں لامست کے ظاہری معنی لینے ایسی غلطی ہے جو ہرگز اہل زبان سے نہیں ہو سکتی۔

## حاشیہ آزاد

”مصنف نے یہاں سخت مغالط سے کام لیا ہے اگر لامستم النساء سے مس محض مراد لینا ایک ایسی غلطی ہے جو اہل زبان سے نہیں ہو سکتی تو حضرت عمر و ابن عباس کی نسبت کیا کہا جائے گا جن کا یہی مذہب تھا؟“

ص ۲۹۹۔ مولانا شبلی نے قاضی ابویوسف کی شان و منزلت کا تذکرہ کیا ہے اور تدوین فقہ حنفی میں جو ان کا مقام ہے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے فقہ حنفی میں تصنیفیں کیں اور مختلف علوم پر کتابیں لکھیں

(۱) قضاء حاجت

ان کی مشہور تصنیف کتاب الخراج ہے خلیفہ ہارون رشید نے خراج و جزیرہ وغیرہ کے سلسلے قاضی صاحب سے بارداشتیں طلب کی تھیں قاضی صاحب نے اس کے جواب میں چند تحریریں بھیجیں یہ کتاب انھیں تحریروں کا مجموعہ ہے۔ شبلی نے مزید لکھا ہے کہ ان کی جملہ خصوصیات کردار میں سے ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ وہ بڑے بڑے جبار اور خود پرست بادشاہوں کے دربار میں اپنے فرائض بڑی جرأت اور آزادی سے ادا کرتے تھے تاہم ایسا آزاد اور پاکیزہ نفس بھی دشمنوں کے حلوں سے نہیں بچا اور مخالفوں نے قاضی صاحب کو خوشامدی اور زمانہ ساز بتلایا اور اپنے خیالات کو تقویت دینے کے لئے چند روایتیں بھی گھڑ لیں جو تاریخ الخلفاء میں منقول ہیں۔

### حاشیہ آزاد

”تاریخ الخلفاء پر موقوف نہیں غزالی، اسطو ابن جوزی اور خود بعض اکابر حنفیہ مثلاً عینی نے قاضی صاحب کے وہ جملے بیان کرے ہیں جو استحلال فردجِ محرمہ کے لئے انھوں نے تجویز کئے ہیں اور جن میں سے بعض کو سن کر امام ابوحنیفہ اور ان کی تفرع کی داد دی اگرچہ ایسی روایتوں کی تضعیف ہی کرنی چاہیے۔“

ص ۳۰۰۔ شبلی نے لکھا ہے کہ بعض محدثین نے بھی قاضی ابویوسف کی مخالفت کے جوش میں تحقق کی پرواہ نہ کی۔ بیہقی نے امام شافعی کے حالات میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں ذکر ہے کہ امام شافعی جب ہارون الرشید کے دربار میں گرفتار ہو کر آئے تو قاضی ابویوسف اور امام محمد نے ہارون الرشید کو امام شافعی کے قتل کی رائے دی حالانکہ قاضی ابویوسف اس زمانہ سے بہت پہلے انتقال کر چکے تھے۔

### حاشیہ آزاد

”بیہقی نے اس واقعہ کی توثیق نہیں کی ہے بلکہ محض نقل کیا ہے جیسا کہ توالی سے واضح ہوتا ہے۔“



# تبصرہ

(تبصرے کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

## مولنا انور شاہ کشمیری: حیات اور علمی کارنامے

مرتبہ: ڈاکٹر قاری مولنا محمد رفیع اللہ۔ ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، استاد شعبہ سنی دینیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

صفحات: ۳۰۴، تقطیع کلاں، کتابت طباعت اور کاغذ عمدہ۔

مجلد قیمت: ۲۰ روپے

پتہ: مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

حضرت شیخ الہند مولنا محمود حسن دیوبندیؒ کی ایک اہم و اہمیت پرانی علمی و ادبی کارنامہ ہے کہ ان کے دامانِ فضل و کمال سے تربیت پاکر آسان علم و عمل پر ایسے درخشاں ستارے نمودار ہوئے جنہوں نے اس صدی کے نصف اول میں، خدمتِ دین و ملت کے مختلف میدانوں میں قافلہ اسلام کی بہترین رہنمائی کی۔ مفکر ملت مولنا عبد اللہ سندھی، مفتی اعظم مولنا کفایت اللہ دہلوی، شیخ الاسلام مولنا حسین احمد مدنی، شیخ التفسیر مولنا شبیر احمد عثمانی، محدث عصر مولنا سید انور شاہ کشمیری، وہ اکابر ملت ہیں جن کے ذکر کے بغیر ہندو اسلامی کی کوئی تاریخ مکمل نہیں ہو سکتی۔

الی میں سے ہر بزرگ کا اپنے کمالات و امتیازات کے اعتبار سے اپنا ایک منفرد مقام ہے اور ہر ایک بزرگ کی سیرت اور اس کے عظیم کارناموں پر، کتابیں، مضامین اور مقالات بھرت لکھے جا چکے ہیں۔ حضرت الاستاذ علامہ اندر شاہ کشمیریؒ پر بھی مستقل کتابیں عربی اور اردو میں موجود ہیں تاہم اردو زبان میں ایک ایسی کتاب کی ضرورت تھی جس میں اس محدث عظیم کی سیرۃ و سوانح کے علاوہ، اس کے علمی کمالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا گیا ہو اور مختلف علوم و فنون میں اس کی انفرادیت و عبقریت کے نمونے پیش کئے گئے ہوں۔ خوشی کی بات ہے کہ جناب مولانا سعید احمد کبر آبادی نے جو خود بھی حضرت علامہ کے محو فضل و کمالات کے جرمہ نوش ہیں، اپنے زمانہ صدارت شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی میں اپنے ایک ہونیہار شاگرد، فاری رضوان اللہ صاحب سے، ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے، حضرت علامہ کشمیریؒ پر تحقیقی مقالہ لکھوایا۔ زیر تبصرہ کتاب یہی مقالہ ہے جو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف سے شائع ہو کر نذر ارباب نظر ہوا ہے۔

آغاز کتاب میں، حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کا وہ خراج تحسین ہے جو انھوں نے اپنے نامور معاصر کو ان کے انتقال کے بعد پیش کیا۔ آپ کے یہ الفاظ تاریخی حیثیت رکھتے ہیں:

”ان کی مثال اس سمندر کی سی ہے جس کی اوپر کی سطح ساکن ہو۔ لیکن اندر کی سطح موتیوں کے گہراں قدر خزانوں سے معمور ہوتی ہے۔ وہ وسعت نظر، قوت حافظہ اور کثرت حفظ میں اس عہد میں بے مثال تھے۔ علوم حدیث کے حافظ اور ہنر شناس، علوم ادب میں بلند پایہ، معقولات میں ماہر، شعرو سخن سے بہرہ مند زہد و تقویٰ میں کامل تھے۔ ان کو زندہ کتب خانہ کہنا بجا ہے۔ شاید کوئی کتاب مطبوعہ یا قلمی ان کے مطالعہ سے بچی ہو۔“

(معارف ربیع الاول ۱۳۵۳ھ)

اس کے بعد، حضرت شاہ صاحب کا عکس تحریر ہے۔ پھر مولانا سعید احمد کبر آبادی کے قلم سے مختصر پیش لفظ ہے جس میں کتاب کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

پھر مولف کا اپنا مقدمہ ہے جس میں مضامین کتاب کا مختصر مگر جامع جائزہ لیا گیا۔  
اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔

کتاب ترتیب کے لحاظ سے دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں آپ کے ہا  
زندگی ہیں۔ اس میں حضرت کے سلسلہ نسب، تعلیم و تربیت، حضرت شیخ الہند سے  
مدرسہ امینیہ وغیرہ کی مدرسہ، دیوبند میں مسند صدارت پر جلوہ افروزی، دارالعلوم  
کنارہ کشی اور ڈابھیل سے تعلق، پھر آپ کے اخلاق و عادات، طلبہ سے شفقت و  
اکابر عصر سے علی روابط، حب الوطنی، اجلاس جمعیتہ علماء ہند کی صدارت، شعر و سخن  
دکھچہ، فارسی و عربی شاعری کے نمونے، علالت اور وفات کی تفصیلات بیان کی گئی  
دوسرا باب آپ کے علمی کارناموں پر مشتمل ہے اور یہی باب کتاب کی اصل  
ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے علم حدیث میں آپ کے مرتبہ پر گفتگو کی گئی ہے۔  
تو شاید ہی کوئی علم ہو جس میں آپ کو ورک نہ ہو، حتیٰ کہ علوم جدیدہ کی جو کتابیں  
اور فراموشی وغیرہ سے عربی میں منتقل ہو کر آئیں شاہ صاحب بڑے شوق سے ارا  
پڑھتے اور اپنے طلبہ کو بھی ان کے مضامین سے مستفید فرماتے۔ مگر آپ کا خاموش  
دی تھا جو دارالعلوم دیوبند کا طغرائے امتیاز رہا ہے یعنی علم حدیث۔ سب سے پہلے  
نے اسی موضوع پر خاموشی فرمائی کی ہے۔

بخاری شریف اور ترمذی شریف میں جو بحیثیت صدر المدرسین آپ کے زیر  
رہتی تھیں۔ آپ کا طریق درس یہ تھا کہ پہلے آپ اسانید و طرق حدیث پر فنی گفتگو فرما  
اور فنی اسرار الرجال کی روشنی میں راویوں کی ثقاہت کو پرکھتے۔ اس کے بعد درایتی  
سے حدیث پر کلام فرماتے، حدیث سے جو احکام و مسائل استخراج ہوتے ان کو واضح  
اس ضمن میں فقہی اختلافات زیر بحث آتے اور بڑی دیدہ دری اور انصاف پسند  
سے تمام ائمہ فقہ کے اقوال اور ان کے دلائل پر جامع گفتگو فرماتے۔ اس کے بعد  
احناف کی وجہ ترجیح پر دلائل و براہین کے ساتھ روشنی ڈالتے۔ لیکن اگر کہیں  
احناف میں کمزوری پاتے تو بے تکلف فرما دیتے کہ یہاں فلاں امام کا مسلک

اقرب الی الحدیث ہے۔ دیکھتے تو ہمیشہ اس کا لحاظ رکھتے کہ کسی امام یا محدث کی شان میں سوہرا دین نہ ہو اور طلبہ کے دلوں میں سب کا احترام قائم رہے۔  
مسائل فقہیہ مختلف میں آپ کا نقطہ نظر یہی تھا کہ مسائل فرعیہ میں شارع طہیہ السلام کی طرف سے توسع ہے اور مختلف مذاہب فقہیہ میں سب حق ہیں۔ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں بلکہ انفعلیت و منفولیت کا ہے اور یہی راز ہے دین کے آسان ہونے کا۔

حضرت شاہ صاحب کی جلالت علمی کا اظہار اس وقت ہوتا جب وہ بڑے بڑے ائمہ فن، حافظ ابن حجر، عسقلانی، حافظ بدر الدین عینی، علامہ تقی الدین ابن تیمیہ، علامہ ابن ہمام، علامہ ابن دقیق العید جیسے ائمہ فن حدیث و فقہ کی آراء کا موازنہ کرتے اور پھر قول فیصل کے طور پر اپنی رائے کا اظہار فرماتے۔ اس وقت علوم و فنون کا یہ بحر ذخار اس طرح تسلیم نظر آتا کہ اس کے سامنے کسی کی کشتہ ٹھہرتی نظر نہ آتی۔ اس لیے آپ کے کمالات کا صحیح اندازہ تو آپ کے درس میں بیٹھ کر علماء اور ذی استعداد طلبہ ہی کر سکتے تھے۔ تاہم آپ کے مختلف تلامذہ نے بھی آپ کی جو درسی تقاریر ضبط کی ہیں ان سے بھی کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔

آپ کے امالی میں فیض الباری علی صحیح البخاری عربی (چار جلدوں میں) جسے آپ کے ممتاز شاگرد مولانا بدر عالم میرٹھی نے، آپ کی زندگی میں آپ کی نظر ثانی کے بعد مرتب کیا ہے علماء و فضلاء کا مرجع ہے۔ اسی طرح معارف السنن (علی سنن الترمذی) جو آپ کے دوسرے لائق شاگرد مولانا محمد یوسف بنوری نے مرتب کی ہے آپ کے افادات کا مستند مجموعہ ہے۔ ان کے علاوہ آپ کے بعض دوسرے تلامذہ نے بھی آپ کے افادات کو جمع کیا ہے۔

انہی امالی و افادات کے گھستانوں میں سے جن جن کو، فاضل مولف نے بہت سے معرکۃ الآرا حدیثی و تفسیری و فقہی مضامین اپنی کتاب میں نقل کیے ہیں مثلاً ”مسئلہ استقبال کعبہ و بیت المقدس“، ”بحث ناسخ و منسوخ“، ”خروج یا جروج ماجوج“، ”نزول علیہ علیہ السلام“، ”مسئلہ ختم نبوت“، ”تحقیق مناظرات فیج مناظرات“، ”تحقیق یوم عاشورہ“، ”مسئلہ تراویح“

وغیرہ۔ ان مباحث سے متعلق مولف نے دوسرے اکابر علم کی رائیں بھی پیش کر دی ہیں۔ پھر حضرت شاہ صاحب کی رائے کا امتیاز ظاہر کیلئے ہے۔ اس میں شک نہیں مولف نے معمولی زیر بحث کو حتی الوسع سہل اور واضح الفاظ میں بیان کیا ہے، مگر چونکہ یہ مباحث خالص فنی و علمی ہیں اس لیے جو شخص ان کے مالہ و ماعلیہ سے واقف نہ ہو ان سے کما حقہ استفادہ نہیں ہو سکتا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دونوں فرزندوں میں سے کون ذبیح تھا۔ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے۔ یہود و نصاریٰ حضرت اسحق علیہ السلام کو ذبیح قرار دیتے ہیں اور علماء اسلام عام طور پر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبیح ہونے کے قائل ہیں۔ قرآن کریم میں کسی کے نام کی تصریح نہیں، بعض روایات تفسیر یہ ہیں حضرت اسحاق علیہ السلام کے ذبیح ہونے کا قائل بعض صحابہ و تابعین کو بھی بتایا گیا ہے۔ چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیر نے اپنی تفسیر میں ان روایات کے لیے ایک باب باندھا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کی طرف حضرت اسحق کے ذبیح ہونے کا قول منسوب کیا گیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے ان روایات کو ضعیف بھی قرار دیا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۱۷۱ مطبوعہ مصر)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ حضرت اسماعیل و حضرت اسحق کو ذبیح تسلیم کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں :

”بیت اللہ اور بیت المقدس دونوں قدیم زمانہ سے قبلہ چلے آتے ہیں اور یہ دونوں مقام دو جلیل القدر پیغمبروں کی قربان گاہ ہیں۔ اسماعیل علیہ السلام کو قربانی کے لیے مکہ مکرمہ میں پیش کیا گیا تھا لہذا ان کا قبلہ بیت اللہ قرار دیا گیا۔ اور اسحاق علیہ السلام کو بیت المقدس کے مقام پر قربانی کی خاطر پیش کیا گیا تھا۔ اس لیے وہ ان کی ذریت کا قبلہ ہوا۔“

۱۲۲

آخری باب میں مولف نے حضرت شاہ صاحب کی عربی اور فارسی تصنیفات،

گفتار المحدثین، النور الفاضل علم نظم الفرائض، انزالہ الرین، الاتحاد لمذہب الاخ  
 التقریح، با تو ترنی نزول المسیح، ضرب النعام علی حدوث العالم، مشکلات القرآن وغیہ  
 تقریباً ایک درجن کتابوں کا مختصر تعارف کرایا ہے۔ مولف کی یہ رائے صحیح ہے کہ ا  
 تصانیف سے صحیح طور پر استفادہ کرنے کے لیے مختلف علوم سے نہ صرف مناسبت  
 کمال مہارت بھی ضروری ہے تاہم مولف نے مختصر اور جامع الفاظ میں حضرت شاہ  
 کے علوم و معارف کی ایک جملک دکھلا دی ہے۔

کتاب کے آخر میں کتابیات کے عنوان سے ان عربی، فارسی، اردو اور انگریز  
 مصادر و مراجع کا ذکر ہے جن سے مولف نے کتاب کی ترتیب میں مدد حاصل کی ہے۔  
 اس سے مولف کی کوشش و کاوش اور محنت و جاں فشانی کا اندازہ ہوتا ہے۔  
 چند امور و مباحث طلب بھی ہیں: حضرت شاہ صاحب کے ذوق شری  
 سلسلہ میں خاکسار کا واقعہ تذکرہ اعزازیہ سے نقل کر کے لکھا گیا ہے کہ: قسامہ  
 زین العابدین سجاد میرٹھی جن دنوں دارالعلوم دیوبند میں طالب علم تھے، مسیح الملک حکیم  
 اجل خاں کے انتقال پر چند اشعار لکھ کر شاہ صاحب کی خدمت میں بغرض اصلاح  
 حاضر ہوئے۔ شاہ صاحب اس وقت کشمیر کے کسی مغرز بہان سے گفتگو کرنے کے علاوہ  
 چند اخباری نمائندوں کو انتظامیہ (دارالعلوم دیوبند) کے خلاف تحریک کے سلسلہ میں بیان  
 دے رہے تھے۔ مصروفیت کے باوجود اسی وقت اصلاح فرمادی اور بعض پورے  
 کے پورے شعر بدل دیے۔ (ص ۸۴)

چند اشعار نہیں بلکہ میں نے مسیح الملک مرحوم کا پورا مرثیہ عربی میں لکھا تھا اور عزیز  
 گفتگو کے دوران اسے حضرت استاذ کی خدمت میں پیش کر دیا تھا۔ حضرت شاہ صاحب  
 ازراہ غایت محرم گفتگو فرماتے رہے اور قلم برداشتہ اصلاح بھی۔ واقعی کئی مصرعے  
 مکمل بدل دیے۔ یہ قصیدہ حضرت کا اصلاح کردہ تبرکات میں نے محفوظ رکھا ہے۔ اجبا  
 نمیندار مودعہ ۲۱ جنوری ۱۹۳۸ء میں شائع بھی ہوا۔ اس کے آخری دو شعر جن میں تائید  
 وفات بھی ملتی ہے یہ ہیں:

اِذَا مَا نَحْنُ مُنْتَحِلِي جَنَّةٍ  
فَحَيُّوا وَقَالُوا لَمْ يَأْتِ الْبَشَرُ  
وَدَافِقُ حُرَّاسٍ يَضَاهَا  
بِرُوضِ الْجَنَانِ وَرِيحَاهَا

۲۹

۱۹ ۲۷

حضرت شاہ صاحب اپنے بے مثال حافظہ کے باوجود حافظ قرآن نہ تھے، اس کا رکرہ کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ: ”مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنے استاد شاہ صاحب سے فرمایا کہ ”حضرت آپ کا حافظہ تو قرآن کو چند دنوں میں حفظ کر سکتا تھا۔ پھر کیا بات ہے؟“ جواب میں فرمایا کہ ”قسمت، بخت“ مگر میں نے اپنے طالب علمی کے زمانہ میں دیوبند ہی میں سنا تھا کہ کسی سے حضرت نے فرمایا تھا کہ ”بچپن میں تو قرآن کریم حفظ نہ کرایا گیا۔ اب حفظ کرنا چاہتا ہوں تو آیات قرآنیہ کے الفاظ کی بجائے ذہن نوراً مفسرین کے اقوال و آراء اور تفسیری مباحث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اسی میں الجھ کر رہ جاتا ہوں۔“ یہی بات اقرب الی الصواب ہے۔

۲۲۴ پر لکھا گیا ہے: ”کتاب انوار الباری کو کافی تحقیق و تدقیق سے مرتب کیا گیا ہے اس سے اس کا معیار بقیہ دونوں کتابوں سے بہت زیادہ بلند ہے۔“ یہاں دونوں کتابوں سے مراد فیض الباری مرتبہ حضرت مولانا بدر عالم اور ایضاح الباری تقریر حضرت مولانا فخر الدین احمد ہیں۔ مولف کی یہ رائے صحیح نہیں۔ فیض الباری حضرت شاہ صاحب کی نظر سے گزر چکی ہے۔ اس سے زیادہ مستند مجموعہ آپ کے امالی کا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ مولف انوار الباری ان دونوں کتابوں کے مرتبین کے شاگرد کے درجہ کے آدمی ہیں۔ اسی طرح ۲۵۸ پر فیض الباری کی جو تنقیص کی گئی ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔

۱۸۰ پر تفسیر مظہری مولفہ مولانا ثناء اللہ امیرسری ”سہو ہے۔“ قاضی ثناء اللہ

پانی پتی ”ہونا چاہیئے۔“

۱۱۷ پر ”مولانا فخر الحسن“ کی بجائے ”مولانا سید فخر الدین احمد“ ہونا چاہیئے۔

۱۱۷ علامہ شوق نیوی کا تعلق تعلیمی اعتبار سے دیوبند سے نہیں۔

یہ شہر کتاب ہر طرح گراں قدر ، دلچسپ اور معلومات افزا ہے ، یوں تو کسی بھی علمی و تحقیقی کام کی طرف آخر نہیں کہا جاسکتا تاہم مولف نے بڑی کوشش و کاوش سے کام لے کر حضرت شاہ صاحبؒ کی حیات اور ان کے علمی کارناموں پر گراں مایہ اور قیمتی مواد جمع کر دیا ہے ۔ وہ سب اصحاب علم خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے علمی سلسلہ کے لوگوں کی طرف سے مستحق شکر یہ ہیں ۔

## نصاب دینیات

مرتبہ : ڈاکٹر اقبال حسن خاں ۔ ایم اے ، پی ایچ ڈی ۔ لکچرر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

صفحات : حصہ اول ۸۸ - قیمت دو روپے ۵۰ پیسے

حصہ دوم ۱۳۶ - قیمت تین روپے

نقطہ : خورد - کتابت و طباعت عمدہ -

ملنے کا پتہ : ایجوکیشنل بک ہاؤس مسلم یونیورسٹی مارکیٹ علی گڑھ ۔

یہ کتاب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بی اے ، اور بی ایس سی کلاس کے مضمون دینیات کے طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے ۔ علی گڑھ میں ان کلاسوں کے طلبہ کے لیے مضامین متعلقہ کے عنوانات مقرر کر دیے گئے ہیں اور استفادہ و مطالعہ کے لیے مختلف کتابوں کے حوالے دیدیے گئے ہیں ۔ اساتذہ ان مضامین پر لکچر دیتے ہیں اور طلبہ ان کے نوٹس لے کر امتحان کی تیاری کرتے ہیں مگر طلبہ کے لکھے ہوئے یہ نوٹس اول تو نامکمل اور ناقص ہوتے ہیں پھر سٹرکسٹم کے نافذ ہونے کی وجہ سے جو طلبہ دینیات کے امتحان کو بھی موخر کر دیتے ہیں انھیں امتحان کے کورس کو تیار کرنے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے ۔ کیونکہ اصل کتابوں سے استفادہ تو بعد کی چیز ہے ان کا مہیا کرنا بھی بعض اوقات نامکن ہو جاتا ہے ۔ یہی دشواری میں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے



اپنے شعبہ اسلامیات میں تعلیم دینے کے زمانہ میں محسوس کی تھی اور جامعہ کی نصاب کمیشن نے، جامعہ کے سینیٹ کی بنیاد پر، بی اے کے دینیات کے نصاب پر پیش درسی کتاب مرتب کرنے کی سوجھ سے فرمائش کی تھی۔ انیسویں صدی میں یہ کام مکمل نہ ہو سکا۔ بہر حال اسی ضرورت اور پریشانی کو سامنے رکھتے ہوئے، ڈاکٹر اقبال حسن نے، اپنے شعبہ کے طلبہ کے لیے یہ کتاب بڑی محنت، کوشش اور جاں فشانی سے مرتب کی ہے۔

اس کام کے لیے ان کو ہمیں کتابوں کو کھنگالنا پڑا ہے۔ کتاب کے اہم عنوانات یہ ہیں: سیرۃ نبوی، تاریخ قرآن کریم، تاریخ حدیث شریف، تاریخ فقہ، ممتاز محدثین اور فقہاء کرام کے حالات زندگی۔ اسلام کا معاشرتی نظام، اسلام کا اخلاقی نظام، مسائل و احکام۔

کتاب کو علمی نقطہ نظر سے جانچنا مناسب نہیں۔ یہ تعلیمی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ آج یونیورسٹیوں میں تعلیمی معیار گر جانے کی وجہ سے ہر بات طلبہ کی ذہنی سطح کو پیش نظر رکھ کر کہنی پڑتی ہے۔ تاہم باب احکام و مسائل مصنف کی نظر ثانی کا محتاج ہے۔ دونوں حصوں میں علی الترتیب ڈاکٹر نذیر احمد صدر شعبہ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی سابق صدر شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ نے ”مقدمے“ لکھے ہیں جن میں مصنف کی کوشش و کاوش کو بہت سراہا گیا ہے۔ ان اصحاب علم و نظر کی رائے کا وزن ہے۔ خدا سے ہم بھی دعا کرتے ہیں کہ وہ مصنف کے مقصد کو پورا کرے اور اسے طلبہ کے لیے مفید بنائے۔

(مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی)

# مسلمان اور عصری مسائل

(ڈاکٹر) سید عابد حسین

یہ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کے بلند پایہ مقالہ کا مجموعہ ہے جس میں آج کے ایسے اہم ترین مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا تعلق براہ راست مسلمانوں سے ہے۔

یہ دراصل وہ ”آداریے“ ہیں جو کہ موصوف نے سماجی رسالے ”اسلام اور عصر جدید“ کے لیے لکھے تھے۔ ملک کے مایہ ناز مفکر، فلسفی، معلم اخلاق کے زریں خیالات کا مجموعہ۔ جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔

قیمت ۵۰ / ۵

۱۔ شہر کو  
صاف رکھتے

کوڑے دان کا  
استعمال کیجئے

daya 76/24



## آج ضرورت ہے

پیداوار بڑھانے کی، اس کی تقسیم کے انتظامات کو سہوارنے کی  
اور سماج وادی پر وگرام کو تیزی سے لاگو کرنے کی۔ لیکن اس سے  
بھی زیادہ اہم کام ملک کی ایکٹ کو بناتے رکھنا ہے۔

— اندرا گاندھی

---

آئیے! قومی تعمیر کے کام میں جُٹ جائیں

# نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ - نئی دہلی - 110014  
کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۹۷۰ء سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار زائد نصابی کتابیں تیار ہیں، بقیہ زیر طبع ہیں۔

## ① سب کے بالو 55-0

مہاتما گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لیے ان کی خدمات کی تفصیل۔

## ② ہندوستان کی تحریک آزادی 25-3

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

## ③ امیر خسرو 40-4

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالات زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب۔

## ④ ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضاء کے کیا کام ہیں؛ تصویروں کے ساتھ تفصیلات۔

① زیر طبع میری آپ بیتی (مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

② یسوع مسیح

③ میگھنا دسا با

تفصیلات کے لیے لکھیے:

بزنس مینجر

سیلز ایسپورٹیم

پبلیکیشنز ڈویژن - سوپر بازار

کناٹ پلےس - نئی دہلی - 110014

بزنس مینجر

پبلیکیشن ڈویژن

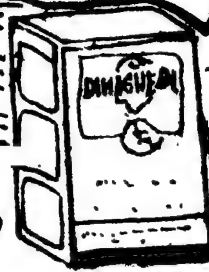
نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل

ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ - نئی دہلی - 110014

# دامغین

دامغی کام کرنے والوں  
مثلاً طلباء، اُستاد،  
وکیلوں وغیرہ کے لئے  
بہترین تحفہ



دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

یہ اہم نہیں کہ  
کسی ٹانگ کے اجزا کیا ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ  
آپ کے جسم کو اس سے کیا ملتا ہے؟

# سینکارا

آپ کے جسم کو بہت کچھ دیتا ہے

سینکارا میں ضروری دوائیوں اور دھاتی اجزاء  
کے ساتھ ہی خوردہ چربی پوشیاں خاص کر شامل  
ہیں، جن سے جسم کی طاقت بہتر کام کرتی ہے  
اور جن کی مدد سے آپ کا جسم سینکارا میں شامل  
دوائیوں وغیرہ کو بہت تیزی سے جذب کر لیتا  
ہے۔ اس آپ کی فٹنس اور طویل اور تیزی سے  
بزدلیوں پر گراں کو بہت بلدیات حاصل  
ہوتی ہے۔



سینکارا

Vol. VIII No. 3

July, 1976

# Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

---





جلد ۸ - شمارہ ۴ - اکتوبر ۱۹۷۶ء

---

اِسْلَام  
اور

عصرِ جدید

## مجلس ادارت

پروفیسر سید عبدالوہاب بخاری (صدر)

مولانا سید احمد اکبر آبادی	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
مولانا امتیاز علی خاں عرشی	ڈاکٹر سید مقبول احمد
مالک رام صاحب	ڈاکٹر مشیر الحق
مولانا عبدالسلام قدوائی	ڈاکٹر سید عابد حسین (سکرٹری)

## مدیر اعزازی

پروفیسر چارلس ایڈمز	میک گل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریہ شیلن	بون یونیورسٹی (مغربی جرمنی)
پروفیسر ایسا ندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر عزیز احمد	ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر حفیظ ملک	دہلی یونیورسٹی (امریکہ)

# اسلام اور محمدیہ

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید  
(ستہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اکتوبر ۱۹۷۶ء

شمارہ ۴۵

جلد ۸

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے -  
(فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم  
(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱-۲۵ - ٹیلیفون: ۶۳۲۳۶۵

طابع و ناشر: محمد حنیف الدین

جہاں پرنٹنگ پریس دہلی - ٹائٹل: آئی۔ ایم۔ ایچ پریس ٹیڈ دہلی

## فہرست مضامین

- ۱) دیکھیے اس بحر کی تہ سے اچھلتی رہا مدیر
- ۱۰) مذہبی تصورات کا مہیا کیا ہے؟ (۲) مولانا سید کاظم نقوی
- ۱) حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی؛
- شخصیت اور تجدیدی کارنامے مولوی شمس تبریز خاں
- ۱) اسلام اور
- مذہبی یکجہتی و رواداری (۱) مولانا کبیر الدین فوزان
- ۵) قرآن مجید میں نظم و ترتیب
- کی نوعیت اور اہمیت (۲) مولوی محمد راشد اصلاحی
- ۷) اخوان المسلمون کی تحریک
- پس منظر اور جائزہ (۲) جناب محمد راشد
- تبصرہ
- محسوس احمد عبدالحق رد دلوئی جناب ثناء احمد فاروقی
- میں مصر ہے
- اپنے مذہبی عقیدے
- ان کے ساتھ ساتھ

# بیتسل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ - نئی دہلی - ۱۱۰۰۱۶

کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۲ - ۱۴ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں نصابی نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار نصابی کتابیں تیار ہیں، بقیہ زیر طبع ہیں۔

(۱) سب کے باپو ۵-۵

مہاتما گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لئے ان کی خدمات کی تفصیل -

(۲) ہندوستان کی تحریک آزادی ۲۵-۳

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

(۳) امیر خسرو ۴۰-۴

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالات زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب

(۴) ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضاء کے کام ہیں؟ تصویروں کے تفصیلی زیر طبع ہیں (۱) میری آپ بیتی (مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

(۲) بیورو عیسوع

(۳) میگھ نادر ساہا -

(تفصیلات کے لیے لکھیں)

۶۳۲۴۶

بزنس بیورو

سیلز ایجنسی  
پبلیکیشنز ڈویژن

سٹاٹ پلس نئی دہلی - ایچ پی سی پبلیکیشنز

۷۵ (۲۵)

بزنس بیورو

پبلیکیشن ڈویژن

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل

ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

## دیکھئے اس جبر کی تہ سے

### اچھلتا ہے کیا

ہم اس سے پہلے بھی دو تین بار اسلام اور عمر جدید میں نئے ادائیجے لکھنے کے بجائے مرحوم "نئی روشنی" کے وہ ادارے نقل کر چکے ہیں جو آج بھی ہمارے حسب حال ہیں۔ اب تک تو اس کی وجہ یہ تھی کہ خاکسار مدیر علالت کی وجہ سے لکھنے پڑھنے سے تقریباً معذور تھا۔ الحمد للہ اب یہ تکلیف نہیں ہے۔ مگر نئی روشنی کے پرانے خاکوں کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوا کہ اس ہفتہ دار اخبار نے اور سواد و سال کی مختصر زندگی میں کچھ زمانے دیے اور دوسرے مضامین شائع کئے تھے جنہیں اس کے پڑھنے و سناہیت ہی محدود حلقے سے زیادہ وسیع حلقے تک پہنچنا محسوس کرتے تو اس زمانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے یہ نہ ہو سکا۔ میں مصر سے پاکہ کیا ہے کہ کبھی کبھی اس معیار کا کوئی مضمون جو اسلام اپنے مذہبی عقیدہ موجودہ پڑھنے والوں کی دلچسپی کا ہود و بارہ شائع آمدہ لکھنا مقصود ہوتا تو جن کی تعداد ارشاد اللہ مقابلاً بہت بڑی

آج مسلمان تقریباً دنیا کے ہر حصے میں اختلافی اور مذہبی پس منظر پر  
 اور چند پٹروں پیدا کرنے والے ملکوں کے حکمران کو چھوڑ کر باقی سب  
 معاشی افلاس میں مبتلا ہیں۔ یہ ایک ناگوار حقیقت ہے جس نے کسی  
 طرح جی نہیں چاہتا مگر مافی پڑتی ہے اس کا سبب ابھرے دیکھنے والوں  
 کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید مسلمانوں کا مذہب نئے زمانے کا ساتھ نہیں  
 دیتا مگر اصل بات یہ ہے کہ ایک مدت سے مسلمانوں نے اپنے اوچے  
 اور متوسط طبقے کے سیاسی اور معاشی مفاد کو اپنا مذہب بنا لیا ہے۔  
 حقیقی مذہب کو کئی کئی جزدانوں میں لپیٹ کر اس طرح رکھا ہے کہ  
 اسے صدیوں سے دھوپ اور ہوا نصیب نہیں ہوئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، دنیا کی تاریخ میں بڑے بڑے انقلاب  
 کبھی کسی نئے مذہبی عقیدے کی برکت سے آتے ہیں اور کبھی نئے فلسفیانہ  
 سیاسی یا معاشی عقیدوں کی بدولت۔ جب کسی نئے مذہب کا ظہور  
 ہوتا ہے جس میں حرکت اور قوت ہو تو جہاں جہاں وہ پہنچتا ہے  
 وہاں فلسفہ سیاست اور معیشت سب اپنے آپ کو کم و بیش اس  
 کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ اسی طرح نئے سیاسی اور معاشی عقیدے جب  
 دنیا میں قبول عام پالیتے ہیں تو مذہب کو بھی ان سے مطابقت پیدا  
 کرنے کے لیے نئے حالات کی روشنی میں اپنے بنیادی اصولوں کی نئی  
 تعبیر کرنی پڑتی ہے۔ اس سے اس کے فرسودہ قالب میں نئے

سے جان پڑ جاتی ہے اور وہ لوگوں کے قلب و دماغ پر اپنی نگاہ  
 قائم رکھنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ تاریخ اسلام میں آپ ﷺ  
 یہ نظر آتی ہے کہ جب یونانیوں کے عقلی فلسفے نے اس  
 مقبولیت حاصل کر لی تو مذہبی فلسفیوں نے اسلامی

کر کے اس میں قوت پیدا کر دی، تاریخ یورپ میں اچھے پس پسٹیل دلی



اور دوسرے بزرگوں کی مثالیں موجود ہیں جنہوں نے دنیا کی مذہب کی  
 تعلیم کو عہد جدید کے سانچے میں ڈھالا۔ خود ہمارے ملک میں مہاتما گاندی  
 نے ہندو مذہب کی تعمیر لانے کی ضرورتوں کے مطابق کر کے اس میں  
 ایک نئی روح پھونک دی۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ان کی ذہنی  
 زندگی کو عہد جدید کے مطابق بنانے کی دو کوششیں ہوئیں، ایک سید احمد  
 خاں نے ہندوستان میں کی۔ دوسری مصطفیٰ کمال نے ترکی میں۔ سید احمد  
 خاں نے مذہب اسلام کی نئی تعبیر کی طرف قدم بڑھایا مگر مخالفت سے ڈر کر  
 پیچھے ہٹ گئے اور انہوں نے اپنی توجہ زیادہ تر اوپر کے طبقے کے لئے  
 شعور سے سیاسی اور معاشی فوائد حاصل کرنے کی طرف موڑ دی۔  
 سید احمد کے جانشینوں نے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ ان کا دین و ایمان  
 یہی ہے کہ وہ اوپر کے طبقے کے لئے نصاب سے زیادہ معاشی اور سیاسی  
 حقوق حاصل کریں۔ یہی عقیدہ تھا جس نے بڑھتے بڑھتے تحریک پاکستان  
 کی شکل اختیار کر لی۔ مصطفیٰ کمال شروع سے مذہب سے دور بلکہ  
 اس کے مخالف رہے۔ انہوں نے چاہا کہ ترکی کو لا مذہبی کے راستے سے  
 عہد جدید میں داخل کریں جس میں کچھ عارضی کامیابی ہوئی مگر ان کے بعد  
 ترکوں کو یہ محسوس ہو رہا ہے کہ مذہب کی قوت کو ساتھ ہی بغیر وہ زیادہ  
 دور نہیں جاسکتے لیکن مذہب میں زندگی قوت پیدا کرنے کے لئے اسے  
 لانے کی روشنی میں سمجھنا اور وقت کی اصطلاح میں سمجھنا ضروری ہے۔  
 دراصل اس ضرورت کو ساری دنیا کے مسلمان بڑی جہت سے  
 محسوس کر رہے ہیں جو اضطراب اور انتہاب اس وقت مسلمانوں  
 میں مصر سے پاکستان تک نظر آ رہا ہے اس کی تہہ میں یہی آ کر رہا ہے کہ  
 اپنے مذہبی عقیدے کو عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے اس کے  
 اندر ایک انقلابی قوت پیدا کریں اور اس قوت کے بل پر تجدید

اور ترقی کی مادہ میں قدم نہیں رکھتا۔ لیکن مذہبوں پر جو کہ ہر ملک میں ہوتا ہے  
مگر وہ ان کے بچے اور گھر کے مذاہب جو ش کو انقلاب کے رخ سے ہٹا کر  
کی طرف دھکیل رہا ہے اور ان کو یہی تعلیم دے رہا ہے کہ دین ایمان جیسا  
تمہارا جو کچھ ہے وہ اوپر کے طبقے کا سیاسی اور معاشی منافع ہے۔ اس  
کے منہج ہی اسلام مثلاً ہے گا اسے انگریزوں اور امریکیوں، یہودیوں  
ہندوؤں یا کیونستوں کی طرف سے شدید خطرہ لاحق ہے۔ اس کی  
حفاظت غیر مسلموں کے ہاتھ سے ایک مفقود فرض ہے جس کے لیے  
ہر مسلمان کو اپنا جان و مال قربان کر دینا چاہئے۔

ان سب ملکوں میں تبلیغ یافتہ اور سوچنے والے لوگ بہت کم  
ہیں اور اگر ہیں بھی تو اوپر کے طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں یا ان کے ساتھ  
گھرے رشتوں سے وابستہ ہیں۔ اس لئے یہ امید نہیں ہوتی کہ مذہبی جوش  
کے ہیجان کو ایک مدت تک سچے محمدیائے ترقی پسندی کی انقلابی شکل میں ابھرنے  
دیا جائے گا۔ وہاں اب تک ایک نفرہ لکیر ایک فتوائے جہاد نے ترقی پسندانہ  
تخریک کو ختم کرنے کے لیے کافی ہے۔ صرف ہندوستان ایک ایسا ملک ہے  
جہاں مسلمانوں میں اوپر کے طبقے قریب قریب ختم ہو گئے ہیں تقسیم سے  
ہندوستانی مسلمانوں کو جہاں بے شمار اور بے اندازہ نقصان ہوئے ہیں  
وہاں ایک فائدہ بھی ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کی مذہبیت کے سینے سے  
اوپر کے طبقے کے سیاسی اور معاشی مفاد کا باؤس ہٹ گیا اور اب ان  
کے مذہبی احساس کو آسانی سے سانس لینے کا اپنے آپ کو پہچاننے کا اور  
حقیقی راہ عمل ڈھونڈنے کا موقع ملا ہے اور ان غریب بے مایہ مسلمانوں  
کو جو ہندوستان میں باقی رہ گئے ہیں سرمایہ پرستی کی کسی کھلی ہوئی یا چھپی ہوئی  
صورت کے متعلق یہ یقین دلانا کہ یہی تمہارا مذہب ہے قریب قریب ناممکن  
ہے اب صرف ترقی پسند تخریکیں ان کو اپنی طرف متوجہ کریں گی۔

یہ وقت ہے کہ ہندوستان کے مسلمان دنیا کے مسلمانوں کی سچی اور  
 بڑی قلبی آواز کو پورا کر میں یعنی اپنے مذہب کو آج کی رٹوں میں کھیں  
 درآج کی اصطلاح میں سمجھائیں اور اسے ایک بار پھر دنیا کے لیے امن و  
 ترقی کی زبردست قوت بنا دیں اگر انھوں نے اب بھی اس میں غفلت  
 کی تو وہ ترقی پسند تحریکوں کے دھابے میں ذی اداہ تیراک کی طرح تیرنے  
 بے بجائے بے حس اور بے جان تنکوں کی طرح بیٹھے چلے جائیں گے۔ لیکن اگر  
 انھوں نے اسلام کی حقیقی تعلیم کو سمجھ کر اسے عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم  
 ہنگ بنا لیا تو شاید وہ انقلابی تحریکوں کو اپنے شعور، ارادے اور  
 مقاصد کے سانچے میں ڈھال سکیں اور ان میں وہ رُوح معنی اور سوز  
 طن پیدا کر سکیں جن سے وہ اب تک محروم ہیں۔  
 مختصر یہ کہ اگر سب کچھ کھو کر وہ اپنی رُوح کو، رُوح اسلام کو  
 لیں تو سودا کچھ مہنگا نہیں رہے گا۔

# مذہبی تصورات کا مبداء کیا ہے :

(۲)  
مولانا سید محمد کاظم نقوی  
( بسلسلہ ماہ اپریل ۱۹۶۶ء )

یقیناً علم تحقیق اور مطالعہ کے لئے انسان کے جسم کے علاوہ اس کی شخصیت کے دوسرے پہلو بھی ہیں۔ انسانی ہستی بہت عظیم اور وسیع چیز ہے۔ اس کے بہت سے رُخ ہیں جو وہ وظائف الاعضاء کے ماہرین، اقباء، اصولِ صحت و غذا کے واقف کاروں اقتصادیات کے علماء اور ان علوم کے ماہرین کی فکر و تہ ماہر ہیں جن کا تعلق اُس کے جسم سے ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ ہر وہ شخص جو جسم انسانی کے کسی ایک پہلو کے لحاظ سے محقق اور ماہر ہونے کی بناء پر یہ تصور اور رائے کوئی کرے کہ اُس نے انسان کو پہچان لیا ہے۔ وہ دھوکے میں ہے۔

انسان اپنی جسمانی کارگزاری کے علاوہ دوسری عظیم فعالیتوں کا بھی مالک ہے جن کی تحقیق کے لیے دوسرے معیار درکار ہیں۔ ان کے لیے ایسے آلات تحقیق ہونا چاہئیں جن کے ذریعہ انسان کے باطن کا مشاہدہ کیا جاسکے، اُس کی فطرت کا حقیقی چہرہ سامنے آ سکے۔ وجود انسانی کے اس پہلو کا دائرہ بہت وسیع ہے اور وہ جسمانی افعال کے بجائے اور متعدد چیزوں کو محیط ہے۔ مثلاً تفکر، عقل، عقل، احساس، تحفظ، اور دوسرے نفسیاتی

مظاہر امور کا تجزیہ اور تحلیل وہ ہے جس کا جایا بے جا دعویٰ ہے کہ وہ انسان کے تحت الشعور اور لا شعور کے نہاں خانوں تک پہنچ گیا ہے۔ اُس نے وجود انسانی کے ایسے خون کا انکشاف کر لیا ہے جن سے لوگ اب تک بالکل ناواقف تھے۔ اس میں شک نہیں کہ علم النفس کی اس جدید ترین انسانی فطرت کے پہچاننے کے سلسلے میں قابل قدر قدم اٹھائے ہیں۔ اس نے بڑی جاں فرسا کاوش کی ہے کہ وہ انسانی فطرت کی بنیادوں کا پتہ چلائے جن کا اد پر ذکر آیا ہے اور اس عظیم کوشش میں وجود انسانی کے ان نہاں خانوں کا پتہ چلایا ہے۔ انسان کے نفس اور باطن کے ان جائز دل کے مہن میں کچھ ایسے پراسرار پہلو ابھرے جنہوں نے علم دوست لوگوں کی آنکھیں کھول دیں۔ بہت سی چیزیں جو بالکل تاریکی میں تھیں اُن تک پہنچنے کے راستے نظر آنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہی اہل علم کی توجہ کامرکز بن گئے اور انھوں نے دوسرے رُخوں سے چشم پوشی کر لی انھیں پا کر علم النفس کے ماہرین اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ معرفت انسان ایک انتہائی مشکل مسئلے کی حیثیت رکھتی تھی، مگر اب ہمیں اُس کے حل کرنے کا گم معلوم ہو گیا ہے۔ اب وقت آ رہا ہے کہ ہم وجود انسانی کے اسرار و رموز کا قفل کھول دیں۔

## جناب فروئیڈ کے فرمودات

فروئیڈ کا شمار علم النفس کے ایسے ہی ماہرین میں ہے جنھوں نے انسانی فطرت کا مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس کے ذریعہ کچھ خاص نتیجوں تک پہنچے جنھوں نے اُن کی روشنی میں انسانی زندگی کی تمام کارگزاریوں کا تجزیہ کر ڈالا۔ فروئیڈ کا اصل بنیادی اور اہم بنیادی خیال یہ ہے کہ انسان کے اہم میلانات، رجحانات، تصورات، خیالات، عقائد اور اعمال کا

سرچشمہ آس کی جنسی خواہش ہے۔ اصولاً ان کے نزدیک اخلاقی اقدار اور مذہبی احساسات کی پیدائش میں اسی جنسی خواہش کے حکم سے پیدا ہوتا ہے غالباً نچر کی بے رحم طاقتوں سے خوف مذہبی تصورات کا سبب ہوا انہوں نے اپنے قبل کے بعض مفکرین کی پیروی کرتے ہوئے قرار دیا ہے۔ مذہب کی پیدائش کے سلسلے میں وہ اپنے اسی عمومی اور ہمہ گیر بنیادی نقطہ نظر کے پابند ہیں۔

فروئیڈ کا کہنا ہے کہ بالکل ابتدائی انسانی زندگی کے دور میں ایسا ہوا کہ جنسی جذبات کے اٹاٹے سے لڑکے اپنی ماں سے عاشقانہ محبت کرنے لگے۔ اسے سن کر کان نہ کھڑے کیجئے کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد پہلی مرتبہ اپنی ماں کے پستان جنسی تحریک سے اپنے منہ میں لیتا اور انھیں چوستا ہے۔ بہر کیف لڑکوں نے اپنے مقصد کے پورا ہونے میں باپ کو اپنی راہ میں رکاوٹ یا بالکل اپنے راستے سے ہٹانے کے لئے اسے قتل کر ڈالا۔ اس عظیم اور عبرت ناک حادثہ کا یہ نفسی رد عمل ہوا کہ لڑکے بعد میں اپنے کیسے پر سخت نادم اور پشیمان ہوئے۔ ان کے دلوں کی گہرائیوں میں یہی تدامت کا جذبہ تھا جس نے ان کے اندر پد پرستی کا میلان پیدا کر دیا۔ اس طرح فروئیڈ کا خیال ہے کہ یہی جنسی خواہش انسان کے مذہبی رجحان کی ابتدائی شکل کی محرک ہے۔ مذہب ہی عقائد کے بنیادی محرک کے انکشاف کے بعد فروئیڈ نے اخلاق اور دینی احکام کا سرچشمہ معلوم کرنے کی خاطر اپنے تحقیقات کا سلسلہ آگے بڑھایا۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکوں نے اپنی جنسی خواہش کے اشارے سے اپنے باپ کو نہ تیغ کر دیا تو ان میں سے ہر ایک نے چاہا کہ ماں پر وہ قبضہ کرے۔ ایک انار و صدمہ بیمار۔ ان کے درمیان شدید رقابت پیدا ہو گئی۔ وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو گئے۔ ان میں نہایت خونریز کش کش شروع ہو گئی۔ اس سے عاجز ہو کر انہوں نے

اے میں نے طے کیا کہ ماں اپنے تمام فرزندوں پر حرام ہے۔ یہی ہے رقتہ رقتہ  
 دوسری قرار دادیں وجود میں آئیں جن میں ماں کے علاوہ دوسری رشتہ  
 داروں پر توں سے جنسی اختلاط کو حرام قرار دیا گیا۔ چونکہ ان کا مقصد  
 یہ تھا کہ وہ اپنے جنسی جذبات کو زیادہ سے زیادہ سیراب کر سکیں اس لیے  
 انھوں نے طے کیا کہ وہ اس سلسلے میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ اسی  
 تعاون کی قرار داد سے اخلاقی اور مذہبی اقدار وجود میں آئیں۔

مذہب، اخلاق اور بنی احکام کے وجود میں آنے کے سلسلے میں فروئیڈ  
 کے خیالات کا یہ خلاصہ تھا جسے پیش کیا گیا۔ اس نظریہ میں بظاہر مختلف قسم کی  
 کمزوریاں ہیں۔

### مذہب سے انتقام لینے کا جذبہ

یہ نفسیاتی اصول ناقابل انکاس ہے کہ بچپن اور جوانی کے نفسیاتی عقد  
 انسان کے خیالات، رجحانات اور نظریات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ انہی  
 نفسیاتی عقدوں کا براہ راست رد عمل ہے کہ انسان بعض چیزوں سے محبت  
 کرتا اور بعض سے نفرت کرتا ہے، کسی کی عزت کرتا اور کسی کی توہین اور تحقیر  
 پر اتر آتا ہے۔ فروئیڈ کے خیالات کے جائزے کے سلسلے میں اس اصول کو نظر  
 انداز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ واقعہ ہے کہ فروئیڈ کے والدین اور ان کے دیگر افراد خاندان یہودی  
 تھے۔ صدیوں سے یہودیوں سے زیادتیاں یہودی تھیں۔ کہیں بھی ان کی  
 جان، عزت و آبرو محفوظ نہیں تھی، ان کے اموال شہر مار مار کر لوٹ جاتے  
 کئے جا رہے تھے۔ وہ برابر اپنے تحفظ کے پیش نظر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل  
 ہوتے رہتے تھے۔ فروئیڈ کے بزرگوں کو بھی اپنے بچاؤ کی خاطر اپنا وطن چھوڑنا  
 پڑا تھا۔ صرف ان کے آباؤ اجداد ہی یہودی ہونے کی بنا پر طرح طرح کے

مظالم کا شکار نہیں ہوئے بلکہ خود فردیڈ کو ہر قسم کے عداوت اور بد دل  
 آزار برتاؤ کا نشانہ بننا پڑا۔ جب وہ جوان تھے تو شخص یہودی ہوئے کی  
 وجہ سے مدتوں اُن کا مذاق اڑایا گیا، ان کی دل آذاریاں کی گئیں، انہیں  
 حقیر و ذلیل سمجھا گیا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ فردیڈ نے لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔  
 اور خانہ نشین ہو گئے۔

فردیڈ نے دیکھا کہ اُن کے اور اُن کی قوم کے ساتھ ہر قسم کی زیادتی کا  
 سبب مذہب ہے جس نے انہیں معاشرے میں نکو بنا رکھا ہے۔ مذہب  
 جس کی وجہ سے لوگ اُن سے نفرت کرتے ہیں۔ مذہب وہ ہے جس نے اُن کے  
 بزرگوں کو جلا وطن ہونے پر مجبور کیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اُن  
 کے دل میں مذہب کی طرف سے کینہ پیدا ہو گیا ہو۔ انہیں مذہب سے  
 عداوت پیدا ہو گئی ہو۔ اسی کینے اور عداوت کی تحریک سے فردیڈ نے  
 علم النفس کے مورچے سے مذہب پر حملہ کر دیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب  
 سے جو اُن کی توہین کا اصل سبب تھا انتقام لینا چاہا۔

ہمیں اس خیال کے قائم کرنے میں خود ان کے اقرار نے سہارا دیا ہے  
 کہ وہ جب مذہب کی پیدائش کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں تو ان کے دل اور  
 دماغ پر فحش، نفرت اور انتقام کے جذبات چھا جاتے ہیں۔

”میں جب مذہب کے بارے میں تحقیق کرتا ہوں تو مجھے غصہ آ جاتا ہے۔  
 میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں“ (مصنف دہلی فردیڈ صفحہ ۹۲)

انہیں خود نرد و پیدا ہو گیا

فردیڈ نے غالباً جب ان تمام چوٹوں کی تلافی کر لی جو مذہب کی وجہ  
 سے ان پر لگائی گئی تھیں اور ان سے لوگوں کی نگاہ میں اچھی طرح ذلیل کر دیا  
 تو کیا ایک انتقام اور دشمن کا دھواں ان کی آنکھوں کے سامنے سے ہٹا،



اُن کا دل اور دماغ ٹھٹھا ہوا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اُن کے خیالات بڑے متناقض ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں اپنے نظریات کے صحیح ہونے میں خود شک ہو گیا۔ انھوں نے اقرار کیا کہ جنسی خواہش کے علاوہ انسان کے رجحانات اور میلانات کے لئے کچھ دوسرے نفسیاتی اسباب بھی موجود ہیں۔ شروع میں فروئیڈ نے اپنے نظریات کو منوانے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا۔ پوری کوشش کی تھی کہ دنیا ان کے خیالات کے سامنے سر تسلیم خم کر دے لیکن بعد میں وہ ان کی صحت کو ان الفاظ میں مشکوک قرار دیتے ہیں۔

”چند سال پہلے میں مجبور تھا کہ گونا گوں وجوہ سے ان مفروضات کی صحت ثابت کروں، لیکن اب میں یہ کہنے کی ذمہ داری نہیں لے سکتا کہ اُن کی شکل و صورت حتمی اور قطعی ہے۔ اور اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔ (فروئیڈ اور فروئیڈ ازم صفحہ ۸۰)

ایک دوسرے مقام پر یہ بیان کرتے ہوئے کہ دیوانگی اور ہوش و حواس کے اختلال کا سبب یہ ہے کہ ارادے اور ابتدائی جنسی محرکات کے نظم و ضبط میں فرق آجاتا ہے فروئیڈ اظہار خیال کرتے ہیں۔

”لیکن کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ دوسرے اسباب بھی اس سلسلے میں اثر انداز ہوں جن کا سرچشمہ بچپن کے زمانے سے پہلے موجود ہو، مثلاً ایک زبردست طاقت کا وجود ہو جو شروع سے شکم اور سے باہر آنے کے وقت سے انسان کے فطری جذبات اور میلانات میں دخیل ہو۔“ (مفہوم سادہ روان کاوی مسئلہ)

خود اُن کے طرف دار اُن کے مخالف

فروئیڈ کے نظریات خود ان کے شاگردوں نے تسلیم نہیں کیے۔

انہوں نے اپنے استاد پر نگہ پھری کر کے میں کوئی پس و پیش نہیں کیا۔ فروئیڈ نے خود پیشین گوئی کر دی تھی کہ انہوں نے نفسیات کی تحقیق کر کے جو حد تک نظریات کا محل تیار کیا ہے وہ بہت ضروری مدت کے بعد سمار ہو جائے گا۔

فروئیڈ اور ان کے نفسیاتی نظریات کے بہت سے طرف دار اس پر مجبور ہوئے ہیں کہ اپنے موقف کے بارے میں نظر ثانی اور فروئیڈ کے خیالات کو معتدل بنانے کی کوشش کریں۔ انہوں نے فروئیڈ کے تحقیقات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک حصہ وہ ہے جس کا تعلق ضمیر ناخود آگاہ بالاشعور سے ہے۔ اسے علم الغفس کے ماہرین نے تسلیم کیا ہے۔ فروئیڈ کے تحقیقات کا دوسرا حصہ وہ ہے جو جنسی خواہشوں کے بارے میں ہے اور خواہش اور لا شعور کے وجود میں لانے کا سبب ہیں۔ اور انسان کی تمام نفسیاتی کارگزاریوں کا اثر انداز ہیں۔ اس خیال کو فروئیڈ کے طرف داروں نے افراط اور مبالغہ میزی پر محمول کیا ہے۔ یہ ترمیم اصلاح اور تصحیح نہیں ہے بلکہ ان کے نظریات کا ایک مؤدبانہ جملہ ہے کیوں کہ اس عمارت کا بنیادی ستون یہی ہے کہ انسان تمام نفسیاتی فعالیتوں میں مؤثر اس کی جنسی خواہش ہے۔ فروئیڈ نے شعور یا ضمیر ناخود آگاہ کے متعلق گفتگو محض یہ دکھانے کے لیے کی ہے کہ کسی ناکامیوں اور محرومیوں کی وجہ سے انسان جن نفسیاتی الجھنوں میں مبتلا رہتا ہے ان کا مرکز اور اُن کا منفی مقام کیا ہے۔ جنسی خواہش کے سلسلے میں فروئیڈ کے خیال کو غلط قرار دینے یا افراط پسندی اور مبالغہ آمیزی محمول کرنے کا مطلب ہے سرے سے اُن کے نظریات کو مسترد کر دینا۔

(ال وی جبرہ ہافو ۱۰)

نہ دو تجربات سے غیر محدود نتائج

تھا۔ ان کے درمیان انھیں ایسے مریضوں کی بڑی تعداد نظر آئی جن کی جنسی خواہشوں کو کچل دیا گیا تھا۔ اس کی وجہ سے وہ نفسیاتی امجنوں کا ہیکار ہو گئے تھے۔ ان امجنوں نے ان میں طرح طرح کے عوارض پیدا کر دیے تھے۔ فروڈیٹ نے اپنے اکثر و بیشتر مریضوں میں اس نکتہ کا انکشاف کیا کہ ان کے فطری جذبات کے درمیان سب سے بد قسمت جنسی جذبہ ہے۔ عام طور سے اس کی سیرابی کا بند و بست نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن نفسیاتی عوارض میں مبتلا ان اشخاص میں محدود نہیں تھے۔ ان کے درمیان ایسے لوگ بھی تھے جن کے جنسی جذبات اچھی طرح سیر و سیراب تھے۔ انھوں نے اس اعتبار سے محرومی کی زندگی نہیں بسر کی تھی۔ اس کے باوجود وہ کون سے اسباب تھے جن کی بنا پر وہ لوگ نفسیاتی خلل کا شکار ہو گئے؟ دوسرے الفاظ میں ہم فروڈیٹ سے پوچھتے ہیں کہ جو اشخاص نفسیاتی طور پر بالکل صحیح و سالم ہیں جنھیں مکمل جنسی آزادی حاصل ہے، جو ایسے مطلق العنان ماحول میں زندگی بسر کر رہے ہیں جہاں جنسی خواہشوں کے پورا کرانے کے لئے کسی قسم کی رکاوٹ موجود نہیں ہے۔ وہ دفعتاً گیوں اور کس لئے نفسیاتی خلل میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ جب کہ ان کے واسطے جنسی محرومی موجود نہیں ہے تو ان کے نفسیاتی امراض کا سبب جنسی محرومی کا رد عمل کیوں کر ہو سکتا ہے؟ کیا محدود علمی تجربات اور مطالعات سے ایسے ہمہ گیر فلسفیانہ نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں؟ آیا ان چند نمونوں کی بنا پر مناسب ہے کہ ایسا عظیم الشان کلیہ بنایا جائے جس کے سائے میں اخلاقی اور مذہب اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ آجائے؟ یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ انسان اور اس کی خصوصیات بہت پیچیدہ ہیں۔ ان کا دامن بڑی دور تک پھیلا ہوا ہے، جس شخص کو محض ان کے کسی ایک شعبہ میں تخصص حاصل ہوا ہے کیا حق ہے کہ وہ انسان کے متعلق عمومی اور ہمہ گیر فیصلہ کر دے؟ صرف عوام کے عقائد پر ایک نظر غالباً فروڈیٹ نے اپنی تحقیقات

میں فقط عوام الناس کے مذہبی اعتقادات کو نظر میں رکھا ہے۔ مذہب کے خلاف دوسرے نظریات میں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے۔ بقیہ بنیائیت افسوس ناک بات ہے۔ ان نظریات کے غیر علمی اور غیر تحقیقی ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے۔ آیا یہ صحیح ہے کہ صرف عوام الناس کے عقائد کو دیکھ کر انبیاء، علماء، فلاسفہ اور سائنس دانوں کے معتقدات کے متعلق فیصلہ کر دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ عوام کے عقیدوں کی کوئی علمی اور فلسفی بنیاد نہیں ہوتی ہے۔ انہیں دیکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواص کے معتقدات کی بھی وہی غیر علمی بنیاد ہے؟

فروید کا کہنا ہے کہ مذہب اُن لوگوں کی پناہ گاہ ہے جو جنسی محرکوں میں مبتلا رہتے ہیں۔ ایسے بدقسمت اشخاص حور و علما کے تصورات میں اپنے لیے تسکین اور تسلی کا سامان پاتے ہیں۔ اُن سے کون کہے کہ اس آپ کے ارشاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ گزشتہ اور موجودہ زمانے کے تمام فلاسفہ، علماء، سائنس دانوں، ان سے بڑھ کر بلا استثناء مذہب عالم کے سربراہوں ابرہیم، موسیٰ، عیسیٰ، گوتم، حضرت محمدؐ کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اصول مذہبی کے معتقد صرف اس لیے ہیں کہ جنسی جذبات کی تحریک نے اُن کے دل و دماغ کو پریشان کر دیا اور ان پریشانیوں نے انہیں اس بات کا عقیدہ بنا دیا کہ اس دنیا کے علاوہ ایک دوسرا عالم ہے جس کے دامن میں بہشت ہے جس میں حور و علما کی آبادی ہے۔

آخر ان حقیقتوں پر کسوں کو خاک چھونک دی جائے کہ میٹری کے مشہور ماہر مونی سیچر LOUISASTEUR نے جب جراثیم کی ملامت اور غیر مانوس دنیا سے پردہ ہٹایا تو اُن سے پوچھا گیا کہ مذہب کے بارے میں اب آپ کا کیا خیال ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ مذہبی مسائل کے بارے میں میرے عقائد پہلے سے زیادہ پختہ ہو گئے

(اور عباد انسان و جہاں مشعل)

اس مسئلہ کے بارے میں ریاضی دان آئن سٹائن ERNSTEIN کا قول ہے کہ "تم ایسے شخص کو مشکل ہی سے ڈھونڈ سکتے ہو جس کے عینی علمی افکار کے درمیان خود اس کے لئے مذہبی احساسات نہ موجود ہوں" امریکہ کے شہرہ آفاق دانشمند ولیم جیمز کا قول ہے "ایمان ان طاقتوں میں سے ہے جن کے ہمارے انسان رہتا ہے۔ اُن کا مفقود ہونا اس کی موت کے مترادف ہے" (آئین زندگی ص ۱۵۵) اس مقام پر مناسب ہے کہ ڈارون DATWIN کے اس خط کا اقتباس درج کر دیا جائے جو انھوں نے ۱۸۷۳ء میں جرمنی کے ایک سائنس دان کے نام لکھا ہے۔

"عقل رشید اور فکر سلیم کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بات محال ہے کہ یہ وسیع عالم ان تمام روشن آیات، مستحکم شواہد، ان تمام نفوس ناطقہ اور عقل مفکرہ کے ساتھ اندھے، اور نامہجہ اتفاقات کے زیر اثر وجود میں آگیا ہو۔ گیوں کو نابینا اتفاقات اس پر قادر نہیں ہیں کہ یہ حکیمانہ نظام پیدا کر سکیں۔ میری نظر میں یہ خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ میں دوسری بحث سے نہیں کرتا جن کے ذریعہ خدا کے وجود کو ثابت کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ صرف یہی دیلوں سے اہل فضل و تحقیق کو مطمئن بنائے۔"

(اصل الانواع ص ۲۶)

فرمایا ہے کہ یہ اور ایسے ہی ہزاروں دوسرے فلاسفہ اور سائنس دان جو دنیا میں مختلف علوم و فنون کے علم بردار اور علمی و فکری انقلابات کے رہبر تھے کیا اس بے خدا کے وجود کو مانتے تھے کہ اُن کے دماغ جنسی جذبات کی تحریک سے پریشان تھے؟ اُن کے دلوں میں فحش کی بے رحم طاقتوں سے خوف بھرا ہوا تھا؟ آیا علم و دانش کی بارگاہ میں یہ عبارت حیرت انگیز اور نفوس ناک نہیں ہے؟

کہ کسی مذہب کی پشت پر دلیل

نہیں ہے معقول اور منطقی ہے؟ کیا اس قسم کی باتیں انسان کی عقل و فکر اور اس کی طاقت استدلال کا مندرجہ طہانے کے مترادف نہیں ہیں؟

## عقل و فکر سے چشم پوشی

فروئیڈ نے انسان کے جنسی جذبات کو بڑی اہمیت دی ہے۔ انھوں نے اُن کو بنیادی قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس انسان میں سوچنے اور سمجھنے کی جو قوت موجود ہے اس کے متعلق بہت کم گفتگو کی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ فروئیڈ نے انسان کی امتیازی خصوصیت کی طرف سے بالکل آنکھیں بند کر لیں۔ اُن کی نظر میں انسان اس جانور کی مانند ہے جس کا کام بس اپنے جنسی جذبات کی تسکین ہے۔ ان کے خیالات کی روشنی میں انسان حیوان صاحب فکر کے درجے سے گر کر حیوان شہوی کی سطح پہنچ گیا ہے۔ یقیناً انسان سے اس کے سوچنے اور سمجھنے کی طاقت چھین لینا انسانیت کے ساتھ رٹا ظلم ہے درحقیقت اخلاق اور مذہبی احساسات کا سرچشمہ ابتداء میں انسان کی فطرت اور اس کے بعد اس کی عقل ہے۔ فروئیڈ کی اس عقلیت اور غلطی کو اُن کے طرف داروں نے محسوس کرتے ہوئے اُن کی طرف سے معذرت پیش کرنا فروری سمجھا۔ انھوں نے ان الفاظ میں اُنھیں پری کرنے کی کوشش کی ہے۔

”جو لوگ فروئیڈ کے علمی آثار کا مطالعہ کریں گے وہ اس نتیجہ تک پہنچیں گے کہ انھوں نے مذہبی اور اخلاقی سلسلے کے بارے میں اپنے ناظرین کی امیدوں کو پورا نہیں کیا ہے۔ اس سلسلے میں جو سوالات موجود ہیں اُن کو انھوں نے لا جواب چھوڑ دیا ہے۔ لیکن یہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ فروئیڈ نے ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ انھوں نے مذہبی مسائل کے بارے میں مکمل وضاحت کر دی ہے“ (اندیشہ صہی فروئیڈ ص ۸۶)

## یہ واقعہ ہے یا افسانہ؟

فروئیڈ نے اپنے نظریے کے تقاضے سے بغیر کسی دلیل کے صرف اپنی قوت تخیل کی مدد سے ایک قصہ گزرا لیا ہے۔ انھوں نے چاہا ہے کہ جنسی خواہش کی بنیاد پر باپ کے قتل کر دینے کے رد عمل کو خدا پرستی کی اساس قرار دیں۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ تمام اخلاقی اور قانونی اقدار مثلاً کسی کو قتل کرنے کا ممنوع ہونا، ماں اور دوسری قریبی رشتہ دار عورتوں کا حرام ہونا، معاہدہ کا پورا کرنا، خیانت اور غداری کا مذموم ہونا کچھ ایسی باہمی قراردادیں ہیں جو صرف اس لئے وجود میں آئی ہیں کہ لوگ اپنی جنسی خواہشوں کو پورا کرنا چاہتے تھے۔ یہ افسانہ اتنا مبذل اور معقولیت سے دور ہے کہ اس سے فروئیڈ کے نظریہ کو بالکل غیر علمی بنا دیا ہے۔

## حق بر زبان جاری!

اس کہانی میں کہیں غیر اختیاری طور سے فروئیڈ نے بعض فطری اور لاکھ اور جذبات و احساسات کا اقرار کر لیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ جب لڑکوں نے ماں کی عاشقانہ محبت کے اشارے سے باپ کو قتل کر ڈالا تو بہت جلد وہ اپنے کیے پر پشیمان ہوئے۔ یہ احساس ندامت کیا ہے؟ یہ درحقیقت انسانی عقل و نفس اور ضمیر کی آواز کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا جس کے وجود کے علم انفس کے ماہرین سختی سے قائل ہیں۔ اسی ضمیر کو تمام اخلاقی قدروں کا سرچشمہ کہا جاتا ہے۔ اسی کی ناراضگی انسان کو طرح طرح کی نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا کر دیتی ہے۔

فروئیڈ نے اس افسانے میں بھی کہا ہے کہ لڑکوں کے درمیان باپ کو قتل کر دینے کے بعد ماں کے معاملے میں رقابت پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے

ایک نہایت غوریز اختلاف برپا ہوئی۔ وہ جب شکست سے ڈرتے تو انھیں یہاں  
 نے طے کیا کہ ماں اپنے تمام فرزندوں کے لئے حرام ہے۔ یہ خوف شکست  
 بھی ایک فطری احساس ہے جس کا غیر شعوری طور سے فرونیڈلے اعتراف  
 کر لیا ہے۔ یہ خوف شکست درحقیقت ضرر اور نقصان سے پرہیز کا احساس  
 ہے۔ انسان فطرتاً ہی چیزوں سے بچنا چاہتا ہے جو اس کے لیے مضر اور  
 نقصان رساں ہوں۔ یونہی روکوں کا مستفقہ طور پر اس قرار داد کو مان  
 لینا کہ ماں اپنے تمام فرزندوں کے لیے حرام ہے اس فطری احساس کے  
 تقاضے ہی سے ممکن ہے کہ بر شخص کو اپنی جان پیاری ہے۔ ہر ایک اپنا فائدہ  
 چاہتا ہے۔ اُن میں سے کوئی بھی یہ نہیں پسند کرتا تھا کہ اس کا وہی حشر ہو جو  
 اُس کے باپ کا ہوا۔ یہ احساسات انسان کی فطرت میں اس طرح راسخ  
 اور پیوست ہیں کہ ان کا وجود اور عدم انسانیت کے وجود و عدم کے  
 مترادف ہے۔

مذہبی عقائد انسان کی روحانی پیاس کی ایک جھلک ہیں۔ وہ فکرمند  
 اور تعقل کی مدد سے ارتقاء کمال کے درجات تک پہنچے ہیں۔ وہ انسان  
 کے فطری جذبات میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ یہ خدمت مذہب کے  
 علاوہ کوئی دوسری چیز کامیابی سے انجام نہیں دے سکتی۔

### عفت اور پاک دامن تار تار!

فرونیڈل کے نظریات سے کافر فطری تقاضائے اندوزی اور آزادانہ ہوں  
 باقی ہے۔ اسی لئے جنسی آزادی کے طرف دائروں کی طرف سے اُن کا بڑا جوش  
 استقبال ہوا اور انھوں نے بہت جلد اُن کی دل چسپیوں کو اپنے میں جذب  
 کر لیا۔ فرونیڈل کے نظریات نے اُن لوگوں کو جن کا مقصد جنس روابط کے  
 معاملہ میں آسائش اور مطلق العنانی تھا یہ سہری موقع تھا کہ وہ اپنی روش



کی ایک علمی بنیاد پیش کر سکیں۔ وہ یہ کہ کرازدی سے بدکاریاں کرنے میں کہ جنسی روابط قائم کرنے پر کسی قسم کی پابندی مائد کرنا نفسیاتی توازن کو بگاڑ دیتا اور انسان کو طرح طرح کی الجھنوں میں پھنسا دیتا ہے۔

فروڈ کے نظریات نے نوجوانوں کو ایسا بے باک اور بے پرواہ بنا دیا کہ ان کی نظر میں کوئی چیز مقدس نہیں رہ گئی۔ ان کی زندگی کا واحد مقصد اپنے جنسی جذبات کا سیراب کرنا قرار پایا۔ اخلاقی قدروں نے ان کے درمیان سے اپنا یوریا بنتر باندھ لیا۔ عفت اور پاک دامنی کا مزہ اٹھ گیا انسانیت کی قبر پر حیوانیت کا دیو رقص کرنے لگا۔ شرم و حیا، پرہیزگاری اور پارسائی کے بلند اور قابل فخر اوصاف دم توڑنے لگے۔ آزاد ادا جنسی روابط قائم ہونے کے راستہ سے رفتہ رفتہ تمام اخلاقی رکاوٹیں ہٹ گئیں۔ گھروں کے اندر کی خوش گوار فضا جہنم کا نمونہ بن گئی۔ زن و شوہر کے تعلقات کو نا اتفاقی کے اندھیروں نے گھیر لیا۔ ان کے درمیان باہمی اعتماد اٹھ گیا۔ طلاق، خودکشی، بدکاری، غدا رکی کے واقعات نے دنیا کو جہنم بنا دیا۔ روزانہ لڑکیوں کو اغوا کرنے کی وارداتیں پیش آنے لگیں۔ شوہر دار عورتوں نے اجنبی مردوں سے آزادی کے ساتھ ملنا جلنا شروع کر دیا۔ کبھی جنسی بے راہ روی کو روکنے کے لیے اخلاقیات کا سہارا لیا جاتا تھا لیکن اب فروڈ کے علمی نظریات کے مقابلے میں کوئی ہتھیار کارگر نہیں رہا۔ ارتباط جنسی کی آزادی کے طرف دار اپنے مخالفوں کو جاہل اور قدامت پرست ثابت کرنے لگے جنسی روابط کی آزادی نوجوانوں کے درمیان ہمیشہ اور طاعونِ باجنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی۔

## خدا پرستی اور جہالت

بعض آدمہ پرستوں کا خیال ہے کہ علل طبعی سے ناواقفیت نے خدا کا

اعتقاد پیدا کیلئے۔ ایک وقت میں انسان کو یہ علم درحقیقت روزگار اور دنیا کی  
 کیوں کر آتا ہے سورج اور چاند میں کیوں کر گہن لگتا ہے اس طرح بہت سی  
 بیماریوں کے اسباب سے بھی نادانگہ تھا۔ دوسری طرف اس کی عقل و فطرت  
 نے بہ اٹل فیصلہ کیا کہ کوئی چیز بغیر علت کے وجود میں نہیں آتی ہے۔ وہ ضروری  
 سمجھتا تھا کہ دنیا کی ہر شے کے وجود کا کوئی سبب قرار دے چوں کہ شروع شروع  
 میں اسے حقیقی علل و اسباب کی خبر نہ تھی لہذا اس نے مجبوراً سبب کی علت کا نام  
 خدا رکھ لیا۔ اسے تمام حوادث اور واقعات کا سرچشمہ مان لیا۔ اب جب کہ  
 بہت سی چیزوں کی علتوں کا پتہ چل گیا ہے تو اس مفروضے کی کوئی جگہ باقی نہیں  
 رہ گئی ہے۔

جس زمانے میں انسان علم و دانش کے سرچشمہ سے دور تھا، اس نے  
 ہنوز طبیعی علل و معلومات کے سلسلوں کا انکشاف نہیں کیا تھا تو جب اس  
 کے سامنے کوئی پیچیدہ چیز آتی تھی جس کی مادی علت سے وہ بے خبر ہوتا تھا تو  
 وہ فوراً اوہام کے دامن میں پناہ لیتا، اس کے لیے عالم خیال میں کئی کئی خدا  
 تراش لیتا تھا۔ مثلاً وہ دیکھتا کہ آسمان سے بارش کے صاف و شفاف قطر  
 گرتے ہیں۔ کہیں کہیں روئی کے گالوں کی طرح برف گرتی ہے، بجلی چمک چمک کر  
 آنکھوں کو چکا چونہ کرتی اور رعد کی گرج دلوں کو دہلائی ہے۔ لیکن اسے  
 معلوم نہ تھا کہ پانی برسنے یا برف گرنے کی علت یہ ہے کہ سورج جب سمندر و  
 کی سطح پر تیزی سے چمکتا ہے تو بخارات بلند ہوتے ہیں جب انتہائی ٹھنڈی فضا  
 میں پہنچ کر جم جاتے اور پھر پانی، اوندے اور برف کی شکل میں گرتے اور  
 برستے ہیں۔ لیکن ایک زمانہ آیا کہ موجودات عالم کے باہمی ربط یکے بعد دیگرے  
 منکشف ہونے لگے۔ اب وہ غیبی طاقتیں اور خیالی خدا شرمائے پیچھے ہٹ گئے  
 اور انھوں نے اپنی مسند اقتدار پر مادی قوانین کو بٹھا دیا۔

اس مفروضے کے تراشنے والوں سے یہ پوچھنے کی ضرورت ہے کہ آدہ

خدا کی طرف متوجہ ہونے کا سبب اگر کہہ لو تو فان اور بارش کی علت معلوم کرنے کی کوشش کیوں قرار دی جائے؟ انسان اور دوسرے موجودات میں جو نظم و ترتیب پائی جاتی ہے اسے خدا کے مفقیدے کا سرچشمہ کیوں سمجھا جائے؟ ظاہر ہے کہ دوسری بات خدا شناسی کا سبب بننے کے لیے زیادہ مفقول معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ ابتدائی زمانے کا انسان کم علم ہی لیکن بے وقوف اور اندھانہ تھا۔ اس کے پاس آنکھیں بھی تھیں اور کچھ دیکھ بھل و شعور بھی تھا۔ اس عالم کائنات کا نظم و ضبط اس کی آنکھوں کے سامنے تھا۔ وہ دیکھ رہا تھا کہ یہاں کوئی چیز بے مقصد نہیں ہے یہ کیوں نہ کہا جائے کہ اس نظام ہستی کے مشاہدے نے اسے خالق کی طرف متوجہ کیا؟ یہی کیوں سمجھا جائے کہ بعض غیر معمولی حوادث اور واقعات کے اسباب کی تلاش اس کے دماغ میں تصور خدا کا باعث بن گئی؟

ہمارے نزدیک خدا کا مفقیدہ جہالت نے نہیں علم نے پیدا کیا ہے۔ ابتدائی زمانے کا انسان کتنا ہی جاہل ہو لیکن وہ یہ سمجھتا تھا کہ جس چیز کا کوئی مقصد ہوا اور اس کے مطابق اس کی شکل و صورت اور ساخت ہو وہ ہرگز خود بخود وجود میں نہیں آسکتی۔ اس بات کے یقین نے اسے مجبور کیا کہ وہ اس کا مقصد اور منظم و مرتب عالم کائنات کا ایک صاحب عقل و شعور خالق تسلیم کرے۔

اس کے علاوہ ان مادہ پرستوں نے مفقیدہ خدا کی جو توضیح کی ہے وہ بالکل غلط ہے۔ ہرگز خدا پرستی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام غیر معمولی واقعات اور حادثوں کی تمام مادی اسباب کے ہاتھ میں دے دیا جائے اور صرف بعض ایسے واقعات کی علت خدا کو قرار دیں جن کی کسی مادی علت کا پتہ نہیں چلا ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ جو طاقت پورے جہان کی علت نہ ہو، صرف بعض واقعات کا سبب ہو اور ان کا سبب بھی مادی علتوں کی طرح ہو۔

ماضی بعینہ خدا پرست کی نظر میں ہرگز خدا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔  
درحقیقت وہ اس کے دوسرے مخلوقات کے مانند ایک مخلوق ہے۔  
اس لیے یہ سب اس مطلق کو خدا سمجھنے میں غلطی کا  
سبب بنتے ہیں۔ تمام مادی اسباب و مسببات بے اس کا تعلق رکھتے ہیں  
یہ عالم وجود کا مجموعہ اپنے تمام نیچرل روابط سمیت خدا کے قبضہ میں ہے  
وہ علت العلل ہے۔ ہرگز ایسا نہیں ہے کہ وہ صرف بعض واقعات  
اور حوادث کی نیچرل علت ہو۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ خدا پرست انسان کے نزدیک  
ہر موجود ہونے والی چیز کی مادی علت ہے۔ اس کی نظر میں یہ عالم مادہ  
عللی و معلولات کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ کسی ایسے موجود کو خدا نہیں مانتا جو  
مادی چیزوں کی قطار میں ہو۔ اس کے باوجود صحیح اور با بصیرت مذہبی انسان  
اس عالم مادہ کے مجموعہ کے لیے اس عجیب و غریب نظام کی پیدائش کے لیے  
ان نیچرل علل و معلولات کی تنظیم کے لیے ایک بالائے ترغیر مادی علت کا قائل ہے  
جس نے علم و ادراک کی روش سے ایک مرتب و منظم منصوبے کے مطابق اس  
جہت انگیز نظام کو پیدا کیا ہے۔

مادہ پرست طبقہ جس چیز کا نام خدا رکھتا ہے اور جس کے تصور کو  
انسان کی جہالت کا نتیجہ قرار دیتا ہے وہ حقیقتاً خدا پرستوں کا خدا نہیں ہے  
بڑی شرم کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے مسئلے کے متعلق فیصلہ کرے جس  
میں اپنے مد مقابل کے مدعی سے بالکل واقفیت نہ رکھتا ہو۔

اگر خدا پرستی اور مذہب کو منفرد و منفرد قرار دیا جائے تب بھی اسے  
ان الفاظ میں بیان کرنا چاہیے کہ خدا پرست طبقہ کا عقیدہ ہے کہ عالم خلقت  
مادی اسباب و مسببات کا مجموعہ ہے۔ ہر سبب کے سبب مادے کے رنگا  
رنگ پر لگاؤ و نیچر کی کارگزاریاں ہیں۔ یہ سبب ایک صف میں کھڑے ہیں۔

یہ کہ ان تمام چیزوں میں سے بالآخر ایک علت العللی کا وجود ہے جس نے  
تمام کائنات میں جو چیزیں الگ اور ساتھ ساتھ کائنات کو قائم رکھا ہے۔ وہ یہ  
زنجیرِ علل و معلولات کی صف میں شامل نہیں ہے۔ اُس کی حقیقت اُن  
بائے اہل حقیقت ہے۔

اس مضمون کو مانتا ہے شمارِ جمل عقیدوں کے اقرار سے مانے نہیں ہے بلکہ  
نہایت اعلیٰ نظم و ترتیب کو جو اس عالمِ مادہ کی ہر چیز میں نظر آ رہی ہے ایک  
تہ معلول ثابت کرتا ہے جو درجہ کے لحاظ سے اس عالمِ مادہ کے مافوق ہے  
اس کے وجود کی حقیقت اُن تمام چیزوں کی حقیقت سے مختلف ہے جو ہمارے  
مساس اور شاہدے کے دائرے میں آتی ہیں کیوں کہ ظاہر ہے کہ گونا گونا  
گوں اندھا، نابینا، مفلوج، و غیرہ چیزیں نظم و ضبط پیدا نہیں کر سکتا۔

معلوم ہوا کہ علت العلل کا نظریہ جو خدا پرست طبقہ کا مذہبی ہے وہ نہیں ہے  
بلکہ وہ برہمت جماعت اُن کی طرف منسوب کرتی ہے بلکہ کچھ اور ہے۔ مذہب  
خدا پرستی کے متعلق مادہ پرست طبقہ جو گتہ چینیوں کرتا ہے اُس کا سبب  
ہے کہ وہ خدا پرستوں کے عقائد سے واقف نہیں ہے۔ اُس نے نہ خدا کو  
نئے والے علماء اور فلاسفہ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا ہے اور نہ بجائے  
دان کی فلسفیانہ اور مذہبی کتابوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے بلکہ کچھ بے بنیاد خیالات  
و خدا پرستوں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس کے بعد دل کھول کر ان پر  
سراٹھ کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان تمام گتہ چینیوں سے پتہ چلتا ہے کہ اُسے  
برے سے خدا پرستوں کے مقصود کا علم ہی نہیں ہے۔ یہ راز ان کی باتوں  
میں کھل جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے۔

”کسی سائنس دان کی آزمائش گاہ میں خدا کا نام و نشان نہیں ملتا، کوئی  
زائش اس قسم کے موجود کو نہیں ثابت کر سکی ہے۔“  
اسی طرح مادہ پرست طبقہ روحِ مجرد کے وجود کی رد کرتے ہوئے کہتا

نہیں آتا ہے ۔  
 وہ بھی کسی ڈاکٹر کو اپنے آپریشن کے جانوروں کے لئے کرنا چاہتا ہے ۔

اس طرح کے اعتراضات واقفاً معنکہ خیز ہیں۔ ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مادین خدا کو ماننے والوں کا مذہب نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ کیوں کہ جو چیز آزمائش کا ذریعہ ثابت کرے وہ ان کے نزدیک خدا نہیں ہو سکتی۔ تجربہ گاہ کا سرور کار مادی موجودات سے ہے۔ اُسے صرف ان کے متعلق فیصلہ کرنے کا حق ہے۔ لیکن جو چیز مرتبہ کے لحاظ سے عالم مادہ کے مافوق ہو، جو تجربہ گاہ، تجربہ کنندہ، تجربے میں آنے والی چیز اور خود تجربے کی خالق ہوں ہرگز خود آزمائش کا موضوع نہیں ہو سکتی۔

یہی روح خود کے موجود ہونے کا نظریہ صحیح صحیح کرنا اعلان کر رہا ہے کہ میرے وجود کی حقیقت ان چیزوں سے مختلف ہے جو آپریشن کے چاقو کے نیچے آتی ہیں۔ یہ آپریشن کے آلات اور اس واسطے کی قابلیت نہیں رکھتے کہ میرے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فیصلہ کر سکیں۔

خدا پرستوں کی طرف جو غلط باتیں منسوب کی گئی ہیں ان کا جواب خود بخود اس وقت ارباب فہم کے سامنے آجائے گا۔ جب اُن کے ارادہ پرستوں کے نظریات ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کر دیے جائیں۔ اس کے بعد دونوں مکتبوں کے درمیان جو مشترک نقطے ہیں وہ بھی سامنے آجائیں گے اور جو ہر ایک کے امتیازی نشانات ہیں وہ بھی۔

## مشترک نقطے

خدا پرستوں اور منکرین خدا دونوں طبقوں کے نزدیک قانون ملت و معلول ہمہ گیر ہے۔ دونوں مانتے ہیں کہ وجود میں آنے والی ہر چیز

کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ سب کو اس بات کا اقرار ہے کہ اس عالم میں جو چیزیں ہوتی ہیں وہ خود بخود نہیں ہوتیں بلکہ ان کے وجود کے لیے اس عالم میں کچھ اور چیزیں ہونی چاہئیں۔ تمام ارباب اطلاق اعتراف کرتے ہیں کہ مبادی بخار خاص طرح کے جراثیم غرن میں پیچنے کے بعد آتا ہے۔ اس کا کسی جن پری اور فرطے بلکہ بلا واسطہ خدا سے بھی تعلق نہیں ہے۔

بارش ہونے اور برف گرنے کا سبب یہ ہے کہ دریاؤں اور سمندروں سے بخارات بلند ہو کر فضاؤں میں بادل کی شکل میں چھا جاتے ہیں، پھر مخصوص فضا اسباب کے ماتحت برف کے گالوں اور بارش کے قطروں کی صورت میں زمین کی طرف پلٹتے ہیں۔

مادہ پرست اور خدا پرست دونوں اس کے معترف ہیں کہ سورج کے گرم کرنا زمین کے چکر لگانے اور محورارض کے محورے کج ہونے کی وجہ سے دن رات اور چاروں فصلیں وجود میں آتی ہیں۔ دونوں مکتبوں کے مؤسس انقرار کرتے ہیں کہ قوت جاذبہ اور مرکز سے فرار کی طاقت کرہ زمین اور تمام دوسرے گروں کو فضا میں لٹکائے ہوئے ہے۔ اگر یہ دو قوتیں نہ ہوتیں تو عالم تہس نہس ہو جاتا۔

دونوں طرف کے لوگوں کا عقیدہ ہے کہ انسان اور حیوان میں مشترک حیاتی مادے کا نام "PROTOPLASM" ہے یہی اسباب و عوامل کے ماتحت نشو و نما پاتا اور کسی جاندار کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درخت اور ہر قسم کی گھاس و اعلیٰ اور خارجی اسباب کی بنا پر بھلے پھولے اور مخصوص مواد غذائی زمین سے حاصل کرتی ہیں۔

کوئی تعلیم یافتہ شخص خواہ وہ الہی ہو اور خواہ مادی اس کا منکر نہیں ہے کہ کسی درخت میں پھل آنا "تلقیح" پر موقوف ہے۔ خود تلقیح اور نر و مادہ کے دانوں کی آمیزش بھی کچھ اسباب کی محتاج ہے۔ یہ اسباب اس عالم لمذا

میں موجود ہیں۔ ان کے علاوہ کئی اور فلسفہ ہیں۔ ان میں سے کئی فلسفہ ہیں جو کہ انسانی فطرت کے خلاف ہیں۔ ان کے پیروں کا کہنا ہے کہ انسان کا پیدا ہونا اور دوسری چیزوں کے وجود کی وجہ سے انسان کا پیدا ہونا، فضاؤں کی گرمی اور سردی، مختلف رنگ، قیام، حرکت و غیرہ سب سے بڑے کرشمہ کشان تک سب کے سب باری اسباب کا نتیجہ اور اہل طبیعت کا اثر ہیں یہ کہیں اور نہیں اسی عالم وجود کے سید میں پائے جاتے ہیں۔

خدا پرستوں پر یہ بہت بڑی تہمت ہے کہ کوئی یہ کہے کہ اس دنیا میں جو بھی حوادث اور واقعات وجود میں آئے ہیں۔ انہیں خدا کا مل جلنا ہے۔ ان کے لیے کسی نیچرل علت کے قابل نہیں ہیں۔

آج قدیم یونان کے فلاسفہ کی کتابوں اور خلاصہ اسلام کے علمی نتائج کی تحقیق کیجیے۔ انہوں نے اکثر فلسفہ اہل کو چھوڑ کر منہ ان کے عقائد تک جادوؤں کیا ہے۔ وہ عام طور سے اپنی کتاب کا ایک حصہ فلسفہ اہل سے اور دوسرا حصہ طبیعی اسرار و رموز کے بیان سے مخصوص قرار دیا کرتے تھے۔

بوعلی سینا، فارابی، نصیر الدین طوسی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ کی کتابیں اب بھی ملی مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔ ان کے دوحصے ہیں، ایک علوم طبیعی میں اور دوسرا مادراء طبیعت امور سے متعلق وہ اپنے ثنا گردوں کی ذہنی طاقت اور سوچنے کی قوت بڑھانے کی خاطر پہلے نیچرل سائنس اور ریاضی کی تدریس کرتے۔ جب ان کی سطح فکر نسبتاً بلند ہو جاتی تھی تو مباحث الہیہ بڑھاتا شروع کرتے تھے۔

## خدا پرستی اور مادہ پرستی کی جدائی

دونوں مکتبوں کے اتحاد و اشتراک کے نقطے سامنے آجائے کے بعد اس پر بھی معلوم ہو جانا چاہیے کہ ان دونوں گروہوں کو ایک دوسرے





گرد گھومتے ہیں ایک دن سب کے سب پختل  
 دوسرے سے چمکے ہوئے تھے یہ سب گزرا ایک کرکٹ کی طرح سب کو مارا  
 بہر سیارات مختلف کمروں کی صورت میں سرخرو سے جہاں ایک  
 لہانے ان کے غلوں کو بجا دیا، ان کی گیس غم کر دی اب ہر ایک ایک  
 پیادہ بنا ہوا ہے۔ ان میں سے بعض کے کوئی کئی چاند بھی ہیں۔

خدا پرست کہتا ہے کہ ہم مذکورہ باتوں کے محاکات نہیں ہیں لیکن  
 جب تک ایک صاحب قدامت ذات کا طاقت ور ہاتھ نہ ہو جس کا  
 علم و شعور، طاقت و توانائی، دانش و بصیرت کا درجہ بہت بلند ہو جو  
 قدرت و حکمت اور مدبرانہ انداز سے ان سیارات کو ایک دوسرے  
 سے جدا کرے اور انھیں قوت جاذبہ اور قوت دافعہ کا مالک بنائے۔  
 انھیں اس طرح منظم کرے کہ کوئی سیارہ نہ مرکز کی طرف جذب ہو اور  
 نہ اس سے بھاگ کر تباہ ہو جائے اس وقت تک ہر گز اس کا امکان  
 نہیں ہے کہ جہاں آفرینش میں ایسا چیرت انگیز نظام پیدا ہو سکے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ اس نظام شمس کا یہ نظم و ضبط اتفاقات کی پیدا  
 و اسے یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص دعویٰ کرے کہ روس اور امریکہ کے صنعتی  
 کارخانے ان زرنوں کا نتیجہ ہیں جو وہاں کے بعض ایسے حصوں میں آئے  
 جہاں مختلف قسم کی دھاتوں کے معدن تھے یا کوئی بزرگ یہ فرمائیں کہ انہی  
 زرنوں کی وجہ سے خود بخود لوہے کے ٹکڑے، سرسید، گاڈرا، پیچ،  
 ڈھبیاں، طرح طرح کے اوزار، مشینیں، آزمائش گاہیں ان معدنوں کے  
 کچے مادے سے بن گئی ہیں، اس طرح یہ منظم کارخانے وجود میں آئے ہیں۔  
 اگر یہ مفروضہ صحیح تسلیم کرنے کے قابل ہے تو مادہ پرستوں کی بات بھی مانی  
 جاسکتی ہے۔

مادہ پرست طبقہ کا خیال ہے کہ یہ حیوانات اور نباتات میں جو تنوع

اور اختلاف نظر آتا ہے وہ زمانہ حال کی بات ہے ورنہ تمام جانداروں کی  
 اصل ایک عدد جانور اور تمام پودوں اور پیڑوں کا سرچشمہ ایک مخصوص  
 لباس ہے، پھر تغیر و تبدل کی کارستانیوں نے ہزاروں طرح کے پیر اور  
 بیدار دیے ہیں۔ ایسا لاکھوں برس گزرنے کے بعد آہستہ آہستہ ہوا ہے۔  
 خدا پرست گروہ کا کہنا ہے کہ آپ نے جو کچھ تکامل اور ارتقاء انواع  
 پر متعلق بیان کیا وہ ایک علمی مفروضہ ہے جسے سائنس دانوں نے ایجاد کیا  
 ہے لیکن خود انھیں اقرار ہے کہ اس میں گنجشک اور بہیم نطفے بہت سے  
 ہیں۔ اگر واقعاً یقینی دلیلوں سے یہ مفروضہ ثابت ہو جائے تو نہ اس سے  
 مدد پرستوں کو نقصان پہنچتا ہے اور نہ مادہ پرستوں کو۔ دونوں کے لیے  
 وہ یکساں حیثیت رکھتا ہے، نہ اس سے مادیت کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے  
 ورنہ تمام نوعوں کے مستقل ہونے سے خدا پرستی کے نظریہ کا درست  
 دنا۔ بلکہ حسن اتفاق سے اس مفروضے کے مؤسس خدا پرست تھے۔  
 تو کوئی بات نہیں ہوئی کہ آپ ہم ہی سے کوئی مفروضہ لیں اور پھر ہم  
 ان کو واپس کریں لیکن دنیا میں یہ دھندھمورا پیٹیں کہ خدا پرست  
 ہی حقائق کے مخالف ہوتے ہیں۔

ہاں مادہ پرست مفکرین کو اس بات پر ضرور غور کرنا چاہیے کہ یہ  
 بدل و تغیر، یہ ارتقاء و تکامل ایک صاحب عقل و شعور ہستی کی نگرانی  
 میں انجام پانا چاہیے یا نہیں؟ حضور یہ تبدل انواع جو ہزاروں برس انجام  
 تارہا ایک خاص نظم و ضبط کو بتاتا ہے جو اس نوع میں کہ جو اصل نفی  
 در اس نوع میں کہ جو فرع نفی موجود رہا کوئی مدبر و منتظم ذات ہونا چاہیے  
 ان انواع کو علت و معلول کی زنجیر میں پڑے۔ یہ ایک نوع کا دوری  
 اس سے رشتہ قرار دینا ایسا منظم، صحیح اور نتیجہ خیز تھا جس نے ناقص  
 وجود کو کامل نثر کی شکل میں تبدیل کر دیا۔ اس طرح انواع موجودات

کے انتقاء اور تکامل کا مفروضہ یہ صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اصولاً خدا پرستی سے  
نہیں منکر آنا بلکہ اس سے پنہ چلتا کائنات کا سور عالم کی روائے مضبوط اور  
مقرہ نظام کے ماتحت ہے۔ یہ شاید اس بات کی بہترین دلیل ہو سکتی  
ہے کہ یہ عالم ہست و بود درہم برہم نہیں بلکہ منظم اور مرتب ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی

شخصیت اور تجددِ بیدی کا نامے  
مولوی شمس تبریز خاں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے جسے تمام بڑے محدثین نے صحیح قرار دیا ہے کہ ان اللہ یبعث لہذا الامۃ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجد لہا دینہا (۱) اللہ تعالیٰ اس امت کے لیے ہر صدی میں کچھ ایسے افراد بھیجے گا جو اس کے دین کی تجدید کریں گے۔

یہ نبوی پیشگوئی تاریخ اسلام کے ہر دور میں پوری ہوئی رہی اور اسلام اور مسلمانوں کی ہر مشکل اور آٹے وقت میں مردانہ کار آئے رہے اور دین و ملت کی تجدیدی خدمت انجام دیتے رہے اللہ تعالیٰ کی مشیت و رحمت نے ہندوستان کو بھی ایسے مجددین مہر دم نہیں رکھا۔ چنانچہ اسلام کے اس غریب کدے سے بھی اصحاء دین و ملت کا وہ سردار نام ہوا کہ عقل حیران رہ گئی۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت نظام الدین اولیاءؒ، شیخ شرف الدین یحییٰ اہمینیؒ، امام ربانیؒ، حضرت مجدد الف ثانیؒ، اور ان کے خاندان سلسلے اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی تجدیدی و اصلاحی خدمات کے تذکرے کے بغیر تاریخ اسلام نامکمل رہ جاتی ہے اور پھر ہارھویں صدی ہجری میں وہ مجدد

اعظم دین و ملت کا پشتیبان بن کر سامنے آتا ہے جس کا نام ~~محمد~~ <sup>صلی اللہ علیہ وسلم</sup> ہے۔  
اور جس کے عظیم الشان کارناموں کے آگے بہت سے اگلے کارنامے ~~اللہ~~ <sup>موجود</sup> ہوتا  
ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ کو ہم صحیح معنوں میں جامع الہدیین کہہ سکتے ہیں انھوں  
دین کے کسی ایک رخ اور حیات ملی کے کسی ایک پہلو کا اصلاح کو مد نظر نہیں  
بلکہ ان کی ہمہ گیر شخصیت نے ہمہ جہتی تجدید کا بیڑا اٹھایا اور ایک نواں آباد  
قوم میں اپنی سبھا نفسی سے ایک نئی روح اور تازہ دلولہ پیدا کر دیا۔ انھوں  
نے بیک وقت شیخ ابوالحسن اشعریؒ، حضرت حسن بصریؒ، واسامام احمد بن  
کی طرح اصلاح عقائد کا کام بھی سنبھالا، ابن حزم و ابن جوزی، علامہ ابن  
وامام سیوطی کی طرح بلند پایہ اور متنوع علمی کام بھی انجام دیے۔ ساری  
غزالی، شیخ الاسلام ابن عبدالسلام اور علامہ شاطبی کی طرح دین کے اسرار و  
بھی بیان کئے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیم، حضرت مجدد صا  
شیخ محمد بن عبد الوہابؒ کی مانند رد و بدعت اور احیائے سنت کے عظیم کارنامہ  
بھی انجام دیے آپ کی شخصیت میں عرفان و تصوف کا سوز و گداز بھی۔  
اور دانش و فلسفہ کی بلندی پر داز بھی، کتاب و سنت کے ایک مخلص دا  
کی حکمت و موعظت بھی ہے اور ایک مصلح اور ماہر نفسیات کی فہم و فراست  
بھی ان کے یہاں اسلام کی عظیم ثقافتی میراث بھی ہے اور اپنے عہد کے اق  
و سیاسی تحریکات بھی، وہ تفسیر و حدیث فقہ و کلام اور تصوف کی روایہ  
کے حامل بھی ہیں اور ان سب میں اپنا ایک منفرد نقطہ نظر بھی رکھتے  
وہ روایت سے بغاوت نہیں سکھاتے بلکہ روایت کی درایت اور ص  
سیاق و سباق پر زور دیتے ہیں۔ انھوں نے ایک پر آشوب و درہر  
خیر العرون کی بازیافت کی اور بیابان ہند میں قندیل رہیانی بلکہ نو  
ابو داؤد۔ اسی مفہوم کی دوسری حدیث سیاق میں ہے کہ مجمل علی الدین من کل  
موردہ یبقون عنہ تحریر الغالیہ و ایضاً المبتطلین و تاویل اصحابین

ایک بار یہ فرمایا کہ میں نے اپنے استاد سے کہا کہ میں نے ہر طرف

یکساں تہمت دینی جو کہ ان پر توکل ہے ہر کج بای نگری انہیں ساختہ اند  
اہل نظر کی نظر میں۔ شاہ صاحب کے ایک بلند پایہ معاصر مرزا جاز  
جان آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:-

مثل ایشان در محققان صوفیہ کہ جامع اند در علم ظاہر و باطن

و علم نویبان کردہ اند چند کس گزشتہ ہا شند (۲)

محققین صوفیہ میں جو ظاہر و باطن کے جامع اور نئے علوم و معارف کے حامل  
تھے ان جیسے چند ہی گزرے ہوں گے۔

شاہ غلام علی صاحب نے "مقامات منظرہ" میں حضرت مرزا صاحب کا قول نقل کرنا  
ہیں کہ :

"شاہ صاحب نے ایک نیا راستہ نکالا ہے اور تحقیقی اسرار و معارف اور  
گہرے علوم کے سلسلے میں ان کا ایک خاص طریقہ ہے۔" (۳) حضرت شاہ عبدالہ  
آپ کو اللہ کی نشانی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ کہتے تھے۔ آپ نے  
صاحب کے محبوب و محبوبہ شیخ محمد عاشق بھٹی انجیر الکدیر کے مقدمے میں لکھتے ہیں  
"آپ کے علوم و اسرار در حقیقت آنحضرت کے علوم و اسرار میں" (۴)  
سید نعمان خیر الدین آکوسی زائد انہیں حکیم عمر و زعیم دہراشیخ اجل اور  
مسند وقت کے انقاب سے یاد کرتے ہیں (۵)

شاہ صاحب کے استاذ شیخ ابو طاہر کردی نے ان کی سند میں لکھا کہ  
انہ کان یسند، یعنی اللفظ و کنت اُصح منه المعنی الغنیہ  
وہ مجھ سے الفاظ کی سند لیتے اور میں ان سے معنی کی تحقیق کرتا تھا۔

درجہ کلمات طبیات ۴۴ (۲) نزہۃ الخواطر ۲/۵۴ (۳) مقدمۃ الخیر الکثیر ۱۵/۱۵۱ جلد ۱  
۴۴ (قاہرہ، ۱۹۶۱ء) (۴) ایضاً البجینی: مولانا محسن بیاری ۸۱

شاہ شرف الدین محمد بن عبد اللہ صاحب کتاب و سنت اور کلمات مشائخ سے کھیل رہے تھے اور اپنی طرف سے کچھ نہ کر رہے تھے۔  
گمراہ کر رہے تھے حتیٰ کہ یہ زمانہ جاہلیت کے شاہ ہو گیا تھا۔ تب آخر میں فیصل  
ہوا کہ علوم نبوت و ولایت اور تمام علوم کی صحیح تنظیم ہوا اور ایسے فوائد سامنے  
آئیں جن سے علوم نبوت اور دیگر علوم میں امتیاز ہو جائے اس وقت شاہ صاحب  
کا ظور ہوا“ (۷) حضرت مولانا امجد علی غفرلہ اپنے کتاب عمقات میں شاہ صاحب  
کو افضل المحققین، انتقام الحكماء، امام العزائم، علمہم باللہ جیسے القاب  
سے یاد کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کے ایسے فوائد و تحقیقات سے فائدہ  
اٹھا یا جو انھیں شیخ اکبرؒ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے یہاں بھی نہیں ملے“ (۸)  
استاذ العلماء مفتی عنایت احمد کا گوری لکھتے ہیں: شاہ صاحب ایک عظیم  
طوبی ہیں جس کا سایہ ہر مسلمان گھرانے پر ہے، (۹) نواب صدیق حسن خاں  
کہتے ہیں: ہندوستان اور اہل ہندوستان جب تک ہیں ان پر شاہ صاحبؒ  
کے گھرانے کا شکر واجب ہے، (۱۰) دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ حدیث و تفسیر وفقہ  
اصول اس گھرانے کی چیز لگنے تھی، (۱۱) ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں کہ انصاف  
یہ ہے کہ اگر آپ صدرِ اول میں ہوتے تو امام الائمہ و راجح المجتہدین کہلاتے  
آپ کی کوئی کتابیں عدیم النظیر اور بے مثل ہیں، (۱۲) مولانا عبدالحمید فرنگی علیؒ  
کا کہنا تھا کہ اراللہ العفا، جیسی کوئی کتاب پورے اسلامی سطرچر میں نہیں (۱۳)  
مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے “ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہی  
کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا تھا اس کے لحاظ سے یہ امید



ذاتی کبریا کے صاحبِ دل و دماغ پیدا ہوا لیکن قدرتِ کمالی نے یہ نبیوں کا  
نشانہ رکھا تھا کہ آخر زمان میں شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی ہمت  
سچیوں کے آگے خالی، ساری، ابن رشد کے کارنامے ماند پڑ گئے (۱۴)  
مولانا عبدالحی حسنی نے شاہ صاحب کو ان الفاظ میں یاد کیا ہے الامام  
الہمام حمزۃ اللہ بین الانام، امام الائمہ قدوة الامتہ علامۃ العلماء وارث  
الانبیاء، آفرامجتہدین اوجد علماء الدین، زعیم المتضلعین بحمل اعباء الشریعۃ  
المستثنیٰ مئی السنۃ ومن عظمت یر للہ علینا المنۃ شیخ الاسلام قطب الدین  
احمد ولی اللہ۔

بہر حجتہ اللہ اور انالۃ لخفضا کو بے مثل کتابوں میں شمار کیا ہے۔ شیخ الاسلام  
حضرت مولانا حسین احمد مدنی فرماتے ہیں:

”امام لامة حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ کی مقدس مہتی ان ممتاز ہستیوں میں سے ہے جن کے وجود باوجود سے اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو دیگر ام پر شرف امتیاز بخشا ہے.... آقائے نامدار حضرت خاتم النبیینؐ سے ایسی نسبت رکھنے والے اشخاص جیسی کہ آفتاب سے آئینہ کو ہے ملت مرحومہ میں بہت کم نظر آتے ہیں یہ مقدس ہستی منظور نظر الہی، مخلصین عباد اور مجددین امت میں خصوصی شان رکھنے والی تھی“ (۱۶)

انگریز ایل قلم اسمنہ لکھتا ہے "شاہ صاحب کا طبعی رجحان، صوفی رنگ لئے ہوئے پاک اور خالص اسلام کی طرف تھا، اس مصلح نے اپنے زمانہ کے صوفیہ کے فاسد اعمال پر نگیر کی اور ان کے گمراہ کن خیالات اور اس دینی مداخلت پر بھی گرفت کی جس نے مذہبی طور پر ایک زوال آمادہ سماج سے سمجھوتہ کر لیا تھا اس کے باوجود وہ خود ایک صوفی صافی تھے، ایک مفکر کی حیثیت سے بھی ان کی اہمیت کچھ کم نہیں، انہوں نے اسلام کی ایسی تفسیر کی ہے جو تصوف اور سنت کو جمع کر سکتی ہے اس لئے ان کی اسلام کی ترجمانی

(۴) علم السلام (۱۵)، نمبر ۶/۹، ۲۰۹، اول الفرقان ولی اللہ نمبر ۳۰ (۱۹۴۱ء)

ابن مہدیؒ باب سے جائے، ماسی، اور مہدیؒ۔  
 کہ تمام فقہی مذاہب کے گئے مل جائیں اور ایک نئی شکل میں آئیں۔  
 حضرت شاہ صاحبؒ کی محبت اور  
 سیاسی اور سماجی پس منظر کارناموں کا ان کے زمانے اور ماحول  
 سے کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، عموماً ایسے لوگ امن و امان کے ماحول میں پیدا  
 ہوتے ہیں لیکن شاہ صاحبؒ کو ایسے سیاسی اور سماجی ماحول سے سابقہ تھا  
 جو کسی طرح ان کے مددگار نہیں تھے خدا کی قدرت ہی کہی جاسکتی ہے کہ ایسے  
 پُر آشوب اور قیامت خیز مہد میں ایسا انقلاب انگیز شخص پیدا ہوتا ہے  
 اور ایسا مربوط اور منظم فلسفہ حیات پیش کر دیتا ہے جس سے امن عالم  
 اور فلاح انسانیت کے راستے کھل سکتے ہیں۔ اسٹوڈرڈ (STODDARD)  
 اس زمانہ کے متعلق لکھتا ہے:

”اٹھارھویں صدی میں عالم اسلام زوال و انحطاط کے آخری نقطے تک  
 پہنچ چکا تھا، اس کے ہر حصے پر جہالت کی تاریکی مسلط تھی، اخلاقی کراؤٹ  
 عام ہو گئی تھی عربی تہذیب کے تمام اثرات ختم ہو چکے تھے اور پوری اُمت  
 اسلامیہ ہول و لعنہ میں غرق تھی اس میں خاص و عام سبھی مبتلا تھے، حکومت  
 کی سرپرستی نہ ہونے کے سبب سے علم کے ٹمٹمانے چراغ بھی بجھ چکے تھے۔  
 اسلامی حکومتیں اندرونی انتشار اور بیرونی حملوں کا شکار تھیں۔۔۔  
 مسلمان اس قدر بدل چکے تھے کہ اگر پیغمبرؐ تشریف لانے تو ان مسلمانوں پر  
 انھیں مرتد و مشرک سمجھ کر لعنت بھیجتے،“ (۱۸)

ہندوستان کی صورت حال تو اس سے بھی بدتر تھی اور انحطاط و  
 منزل نے دین و ملت دونوں کو اپنی پوری گرفت میں لے لیا تھا ایک  
 (۱۹) (۱۹۵۷)

(۱۸) حاضر العالم اسلامی، امیر شکیب ارسلان ۶/۱ - ۲۵۹

مسلمانوں کو قتل اور اہل قلم کا بیان ہے کہ ادرسلطنت مغلیہ دم توڑ رہی تھی  
 نئی نئی قوتیں ابھر کر سیاسی فضا کو کمدر کر رہی تھیں اور ایسا محسوس ہوتا تھا کہ  
 مسلمانوں کی سیاست اور سماج کی ساری بنیادیں ہمیشہ کے لیے ہل جائیں  
 گی“ (۱۹)

شاہ صاحب نے دس بادشاہوں کا زمانہ دیکھا جس میں کسی کو استحکام  
 نہیں حاصل ہو سکا کبھی سکھوں نے سراٹھایا کبھی جاٹوں اور مرہٹوں نے  
 دوسرے صوبوں کے ساتھ دہلی میں بھی قتل و غارتگری کا بازار گرم کیا۔  
 اور کبھی شامت اعمال نے نادر کی صورت اختیار کی، نادر شاہی حملے سلطنت  
 مغلیہ کی چولیں ہلا دیں اور لوگ زندگی سے عاجز آ گئے حضرت شاہ عبدالعزیز  
 فرماتے تھے کہ لوگوں نے جوہر کی رسم ادا کر کے خودکشی کے ارادے کر لیے  
 تھے لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے واقعات کر بلا کی مثال سے ان کی ڈھارس  
 بندھائی۔ (۲۰)

خود شاہ صاحب کا بیان ہے کہ شہر کی ابتری کا یہ حال ہے کہ ہر روز  
 ایک تازہ فتنہ اٹھتا اور لوگوں کے دلوں میں ایک تیاخوف پیدا ہوتا  
 ہے، (۲۱)

حضرت مرزا جان جاناؒ تحریر فرماتے ہیں کہ از تشویشات ہر روز  
 دہلی تنگ آمدہ ام“ (۲۲) دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں ”از ہر طرف  
 فتنہ فتنہ دہلی می کنتر“ (۲۳) مرہٹہ گردی کی تباہ کاریوں کے باعث  
 غلام حسین طباطبائی لکھتے ہیں:

”مرہٹے جہاں بھی آبادی پاتے ہیں اسے نوٹ پھونک کر مٹی میں ملا  
 دیتے ہیں“ (۲۴)۔ اس کے علاوہ سلطنت مغلیہ اندرونی طور پر بخت

(۱۹) تاریخ مشائخ پشت: خلیفہ احمد نقوی ۳۱۰ (دہلی ۱۹۵۳ء) (۲۰) مرقعات

غزیزی (۲۱) شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ۷۷ (۲۲) کلمات طبیات ۲۶

(۲۳) البیرو ۵۳ (۲۴) سیر المتاخرین ۲/۷۷

ہمکش اور اختلافات کا شکار تھی اور ایرانی و قرمانی ہوا کی جنگیں نہ ہو  
سلطنت کو کمزور کر دیا تھا ایک مؤرخ لکھتا ہے کہ :

”آخری دو دہائیہ کی تاریخ انہی دو گروہوں کے جنگ و جدل کی تاریخ

ایسے تاریک ماحول میں اسلام کا وہ  
عبقری اور ربانی شخصیت

اب بھی گہری و روشنی حاصل کر رہا ہے، مایوسی اور سبکی کے اس دھند  
میں شاہ صاحب ایمان و یقین اور اُمید و حوصلہ کی کرن بن کر ابھرتے ہر  
حالات و حوادث کے آگے سینہ سپر ہو جاتے ہیں۔ وہ دین و ملت کے  
محاذ پر لڑتے ہیں اور سیاسی شکست کو علمی و ثقافتی فتح میں بدل دینے کی  
کامیاب کوشش کرتے ہیں ان عظیم اور طاقت شخصیت اور لافانی  
ناموں کے پیچھے ہمیں تائید اپنی اور امداد غیبی نظر آتی ہے اور رسول اکرم  
اللہ علیہ وسلم سے گہری ظاہری و باطنی نسبت و تعلق معلوم ہوتا ہے۔ خو  
ان کے یہ بیانات ان کی شخصیت کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں وہ فرماتے  
”داز فروع قطبیت ارشاد یہ ضبط طریقہ است کہ ترجمان سان فیض  
بحسب باطن دریں زمانہ فائض شدہ است بیان نمودہ و اسید آست کہ  
خدا خواستہ است ہر دست و س زمانہ تازہ شود“ (۲۶)

قطب ارشاد کا ایک کام تنظیم طریقت بھی ہے جس پر باطنی طور پر  
یہ بندہ فائض ہے اور امید ہے کہ اگر خدا نے چاہا تو اس کے ہاتھوں سے  
زمانہ ایک نئی شکل اختیار کرے گا۔

مکہ مکرمہ میں آپ نے یہ روایے صادر دیکھا تھا کہ رسول اکرم فر  
سپہ ہیں کہ :

ان مراد الحق فلیک ان یجمع شملامن شمل الامۃ المرحومۃ

(۱۵) نہ دال سلطنت مغلیہ : جاد و ناتھ برکار بجوانہ تاریخ مشائخ نچشت ۳۱۲  
(۲۶) تقیہات النہد ۱/ ۲۲ (۲۶) فیوض الموحین ۶۲

اللہ تعالیٰ کا تمہارے بارے میں فیصلہ ہے کہ وہ جہنم کے ذریعے اسے مسلمہ  
کے ایک حصے کی غیر آواز بند کرے گا۔  
دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”در سرم دادند کہ این حقیقت بمردم بر سال کہ امر و زورت وقت و قوت  
نست و زماں، زمان تو۔ وائے بر کسے کہ زیر لوائے تو نباشند“ (۲۸)  
میرے دل میں یہ ڈالا گیا کہ لوگوں کو یہ بتادو کہ آج تمہارا وقت اور  
تمہارا ہی زمانہ ہے اور افسوس اس پر جو تمہارے جھنڈے تلے نہ ہو۔  
اسی کتاب میں فرماتے ہیں: اللہ کا نفع پر احسان ہے کہ اس نے مجھے اس  
زمانے کا متکلم و حکیم اور اس نسل کا قائد و رہنما بنایا ہے، (۲۹)  
مکہ معظمہ ہی میں آپ کو یہ بشارت ہوئی تھی کہ سأ أتي في المنام قائم  
الزمانا معني بذلك ان الله اذا اراد شيئا من نظام الخيرة  
جعلني كالمجرححة لاتمام مساده (۳۰)

میں نے خواب میں اپنے آپ کو قائم الزماں دیکھا جس کا مطلب یہ  
ہے اللہ تعالیٰ جیب کوئی بہتر نظام لانا چاہے گا تو اس کے لیے مجھے ذمہ دار  
بنائے گا۔ اپنی عالی ہمتی اور الو العزیمی کی طرف آپ نے اس طرح اشارہ کیا  
ہے: فلو فرض ان يكون هذا الرجل في زمان واقف ببيت  
الاسباب ان يكون اصلاح الناس باقامة المحارب ونفث  
في قلبه اصلاحهم تمام هذا الرجل اتم قيامه وكان اماما  
في الحرب لا يعاس بالرسنم والاسفند يارب السستم  
والاسفند يارب وغيرهما طفيليون عليه مستمدون منه  
مقتدون به (۳۱)

(۲۸) تفہیمات (۲۹) ایضاً (۳۰) فیوض الحرمین (۳۱) تفہیمات

(اگر کسی ایسی صورت پیش آئے اور اسباب کا تقاضا ہو کہ لوگوں کو صلح  
 جنگ کے ذریعہ ہوا دیر بات اس بندہ کے دل میں آجائے تو جنگ سے بچ  
 طرح عہدہ برآ ہو گا اور ایسا بہترین جنگی قائد ہو گا کہ رستم ماسخند یا رجمی مات  
 کھا جائیں گے، بلکہ وہ اس کے طفیلی، اس کے حاشیہ بردار اور پیرو ہوں گے)  
 شاہ صاحب کو یہ مقام صرف غیبی طور پر ہی نہیں ملا تھا بلکہ بچپن سے ہی  
 انھیں ایک پیہم روحانی و علمی ریاض اور جہد مسلسل میں منہمک پاتے ہیں  
 انھوں نے اپنے بچپن کے بارے میں لکھا ہے کہ آدھی رات سے بھی نہ زیادہ  
 وقت مطالعہ میں گزارنا حتیٰ کہ شاہ عیدار جم صاحب ناراض ہونے لگتے  
 اور اس میں اس قدر انہماک ہوتا کہ چراغ سے دستار اور سر کے بال جل  
 جاتے اور انھیں خبر نہ ہوتی (۳۲) حضرت شاہ عبدالعزیز معمولات کے  
 بارے میں فرماتے ہیں کہ اشراق کے بعد سے دوپہر تک درس و تحریر  
 میں اس طرح منہمک رہتے کہ نہ پہلو بدلتے تھے نہ بدن کھاتے اور نہ تھکتے  
 تھے، (۳۳)

سیاسی و سماجی اصلاحات اور بصیرت | شاہ صاحب کو صرف علمی و فنی بصیرت ہی

حاصل نہ تھی بلکہ علمی سیاسیات میں بھی ان کی نگاہ بہت دور بین اور ذہین  
 بہت دور رس تھا چنانچہ ہم ان کی تحریروں میں آنے والے عہد کا  
 نقشہ بھی پاتے ہیں چنانچہ مرہٹوں کی کمزوری کا آپ نے بہت پہلے اندازہ  
 لگا لیا تھا، انھوں نے نجیب الدولہ کو متعدد دخطوط میں لکھا کہ مرہٹوں  
 کے مقابلے کی تیاری کریں ان کی شکست کا غیبی فیصلہ ہو چکا ہے اسی سلسلہ  
 میں پائندہ خاں روہیلہ اور خانزماں خاں کے نام بھی خطوط لکھے گئے

تھے۔ (۳۳) ملاحظہ رہے کہ ان سے خاص تعلق رکھتے تھے اور ان کے مدرسہ کے لیے امداد دیتے رہتے تھے نواب نجیب الدولہ تو ان کے خاص آدمی تھے جن کے ذریعے انھوں نے احمد شاہ ابدالی کو دعوت جہاد دی، انھوں نے طریقہ ولی الہی پر تعلیم کے ایک مدرسہ بھی قائم کیا تھا (۳۵) نجیب الدولہ کو اس المجاہدین، اور رئیس الغزاة کے القاب سے یاد کرتے ہیں، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے نواب آصف جاہ کو بھی سیاسی خطوط لکھے۔ احمد شاہ ابدالی کو جو تفصیلی خط لکھا ہے وہ ان کی سیاسی بصیرت کا آئینہ ہے۔ انھوں نے اپنے عہد کے بادشاہوں کے نام و سناں کا پرتل ایک اصلاحی بیان جاری کیا جس کے آخر میں لکھا کہ بادشاہ اسلام اور اہلئے عظام نا جائز عیش و عشرت میں مشغول نہ ہوں، گزشتہ گناہوں سے سچے دل سے توبہ کریں اور آئندہ گناہوں سے بچتے رہیں، سردست اگر ان دسل کلمات پر عمل کریں گے تو مجھے امید ہے کہ بقائے سلطنت تائید غنی اور نصرت الہی میسر ہوگی، (۳۶) اس کے علاوہ تفہیمات میں انھوں نے اپنے معاشرے کے تمام طبقات مثلاً امراء و ارکان دولت، فوج، اہل حرفہ، مشائخ و سجادہ نشین، علماء سوء سے ایک ایک کے خطاب کرتے ہیں اور اصلاح حال کی تدبیریں بتاتے اور ان کے فرائض یاد دلاتے ہیں۔ ہم بطور نمونہ اس خط کا جس میں سلاطین سے خطاب ہے صرف ایک جملہ نقل کرتے ہیں۔

”تم ہر تین یا چار دن کی مسافت پر اپنا ایک ایسا حاکم مقرر کرو جو عدل و انصاف کا مجسمہ ہو، طاقت ور ہو تاکہ ظالم سے مظلوم کا حق وصول کرے اور غلام کے احکام نافذ کرے اور اس کوشش میں رہے لوگوں میں

بغاوت اور سرکشی کے جذبات نہ پیدا ہوں اور وہ وہاں جگہ نہ کر سکیں اور نہ دین سے مرتد ہونے کی کسی میں جرأت باقی رہے۔ شاہ کبیر کے ارتکاب کی ہمت ہو، اسلام کا کلمہ بلند اور اس کے شعائر کا علائقہ اظہار ہو اور ہر شخص اپنا فرض پورا کرے۔ ہر شہر کا حاکم اپنے پاس اتنی قوت رکھے جس کے ذریعے اس کی اصلاح کر سکے مگر یہ خیال رہے کہ اسے خود سہرہ بوجا کا موقع نہ دیا جائے، مقبوضات کے بڑے علاقے پر ایسے حاکم مقرر کیے جائیں جو جنگی مہمات کا بھی اختیار رکھیں ایسے حاکم کے پاس بارہ ہزار کی فوج ہو، اور اس میں ایسے آدمی بھرتی ہوں جن کے دل میں جہاد کا دلولہ ہو اور خدا پرستی ہو اور باغیوں سے مقابلہ کر سکتے ہوں اس کے بعد رفاۓ الہی یہ چاہے گی کہ تم لوگوں کی مائلی زندگی کی طرف توجہ کرو اور ان کے معاملات اور شریعت کے مطابق طے کرو، اس کے بعد لوگ امن و امان کی مسرت پاسکین گے۔“

شاہ صاحب نے سلطنت مغلیہ کی ایک بنیادی کمزوری کی طرف اشارہ کیا تھا کہ وہ خالصہ کی کمی اور قلت طرزانہ ہے (۳۸)، انھوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب حجۃ اللہ کے باب ”سیاسیات مدینہ“ میں طرزانہ کی تباہی کے دو سبب قرار دیئے ہیں ایک جاگیر داری اور مفت خواری، دوسرے کاشتکاروں و تاجروں اور پیشہوروں بدعینگی کی زیادتی اور نادہندوں کو کھلی چھوٹ۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ ملک اور سلطنت کی آبادی سستے محصول، اور فوج اور عہدہ داروں کے بہ قدر ضرورت تقریر پر موقوف ہے، (۳۹)۔

ہندوستانی مجددین میں شاہ صاحب نے بالکل انوکھے طرز پر اسلام کو اس کی کلی شکل میں دیکھا اور دین و سیاست کے فرق کو دور کرتے ہوئے اسلام کے علمی، اخلاقی، سیاسی اور سماجی نظام پر تفصیلی روشنی ڈالی



اور اسلامی معاشرہ اور اقتصادیات کے لئے ارتقا فاعات کا عنوان قائم کیا اور جس زمانہ میں یہ بحث ایسی دماغوں میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھی اسے ایک مستقل فلسفہ بنا دیا، ابن تیمیہ کے بعد عالم اسلام میں یہ دوسری آفاقی تھی جس نے بلند آہنگی سے اسلامی نظام کی ترجمانی کی اور اس کے قیام کی دعوت دی۔

وہ اپنے عہد کے جاگیردارانہ نظام، معاشی اور بیج نیچ، طبقاتی کشمکش کا سخت خلاف ہیں اور ایک ایسا قلاچی معاشرہ اور نظام قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں کوئی شخص بے کار نہ رہ سکے اور نہ کسی طبقہ کا اسفصال ہو۔ روسو (ROUSSEAU) کی کتاب "معاہدہ عمرانی" (SOCIAL CONTRACT) فرانسیسی انقلاب کی انجیل اور جدید سماجیات کا صحیفہ بھی جاتی ہے اس نے اپنی کتاب میں ابتدائی معاشرہ، معاہدہ عمرانی، مدنی زندگی، حکومت کا غلط استعمال و زوال، نااہلین و نااندرے، اور قیام حکومت کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا ہے شاہ صاحب اس سے بہتر اور جامع طور پر لکھ چکے تھے، (۴۵) وہ معاشرہ کی فطری سادگی پر زور دیتے ہوئے غلط معیار زندگی اور عیش و نشاطات کو فساد کی جڑ بتاتے ہیں انہوں نے لکھا ہے کہ روم و ایران نے جو اونچا طرز حیات اپنایا تھا اس سے نچلے طبقوں پر زنا قابل برداشت ہو جھڑپنا ہے اور روزی لگانے کے لیے انھیں جانوروں کی سی مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور سعادت اخروہ کے لئے انھیں سرائٹھانے کا بھی موقع نہیں ملتا بدوری مملکت میں ایک فرد بھی نہیں ملتا جسے عاقبت کی فکر ہو۔ اس مشینی زندگی سے پورا معاشرہ فاسد ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ معاشرہ میں متوازن اور ہم جہتی ترقی ہونی چاہیے سماج میں ہگاڑ اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب اہل اقتدار معیار زندگی بلند کرنے کی ترقیب دیں گے اور عوام کی بنیادی ضرورتوں کا خیال چھوڑ دینگے

آرٹ اور "فنون لطیفہ" کے نام پر ہو وحب اور فو اس کی کرم بلادہ  
 اور "ترقی" کے نام پر لا حاصل دوڑ ہوگی اس کے نتیجے میں منفعت و ممانعت  
 اور تجارت کا نقصان ہوگا اور ٹیکس کا بوجھ بڑھ جائے گا آنکھ پرکھانے  
 روم و ایران کی مصنوعی زندگی ختم کر کے دنیا کو ایک سادہ، صالح اور صحت  
 مند معاشرہ دیا، (۴۱) شاہ صاحب نے انفرادی ملکیت کو اس حد تک  
 درست مانا ہے جہاں تک دوسروں کا نقصان اور حق تلفی نہ ہو وہ اپنے نظریہ  
 ملکیت کی بنیاد الارض للہ کے اصول پر استوار کرتے ہیں جس کی اہمیت اقبال  
 نے بھی محسوس کی تھی سیاست کا یہ اقتصادی نظام اور زندگی کے تمام پہلوؤں  
 میں شاہ صاحب نے اخلاقیات و روحانیت پر جس طرح زور دیا ہے  
 اس سے ان کے صحت مند اور متوازن فلسفہ حیات کی اہمیت ہر زمانہ کے  
 لئے مسلم ہو جاتی ہے ۔

شاہ صاحب کا فکر اسلامی کے  
 علمی اور ثقافتی کارنامے | میدان میں تعلیم کا نامہ یہ ہے کہ

انہوں نے کتاب و سنت کی خالص تعلیمات کی روشنی میں حکمت دیں یا  
 اسلامی فلسفہ کی بازیافت کی ہے وہ روم و یونان ایران و ہندوستان  
 اور خود مسلم مفکرین کے افکار سے گزر کر بجا طور پر قرآن اور حدیث ہی  
 سے اسلام کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، اس لحاظ سے ان کے افکار  
 میں اصلیت اور طاقت محسوس ہوتی ہے اور ایک مخصوص افرادیت  
 نظر آتی ہے جو حکمائے اسلام میں سے صرف امام غزالی، امام رازی، مولانا  
 رومی، اور ابن تیمیہ کے افکار میں نظر آتی ہے وہ فرماتے ہیں: "علوم  
 و عقلیہ و رفون دینیہ کی اصل و اساس حدیث نبوی ہے ۔۔۔۔۔"

اور حدیث کے مشکل فنون میں سب سے مشکل فن اور تمام علوم و غیب کا  
سنز تاج علم، دین کے اسرار و حکم کا علم ہے.... جس کے اصول و فروع احکام  
نبوی، انصار صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے یہاں اجمالاً یا تفصیلاً ملتے ہیں  
وہ اپنے بلند پایہ موقف کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

”میں ہر اس بات سے بری ہوں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ  
قرون اولیٰ کے اجماع، جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سوا ادا غلظ سے مختلف  
ہو“ (۴۴) مجتہد اللہ کے پہلے اور دوسرے مبحث میں شاہ صاحب نے اسلامی  
ما بعد الطبیعیات کے بنیادی مسائل سے منفرد رنگ میں بحث کی ہے، تیسری  
بحث ارتفاقات پر ہے جو اسلامی عمرانیات و سیاسیات کی اصولی چیزوں  
پر مشتمل ہے، سیاسیات ملیہ کے تحت نبوت کی حقیقت و اہمیت، دین و حقیقت  
ایک دین کامل کی ضرورت اور حدیث نبوی سے تعلق و دینیہ کے اقتضا پر  
ہدایت گراں قدر بحث کی گئی ہے اس کے بعد اسلامی قانون کے تدبیر و ارتقاء  
اور اس کے اصول و ضوابط اور حدیث کی درجہ بندی کی گئی ہے اور پھر کتاب  
کے دوسرے حصے میں ”پورے اسلامی احکام و نظام کے اسرار و حکم مد عارفانہ

اور دیدہ و راز نہ کلام کیا گیا ہے اور ان کی یہ کامیاب کوشش دیکھ کر حضرت

رومیؒ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ جب انہوں نے فرمایا تھا

تا بخوانی حکمت یونانیاں حکمت ایمانیاں را ہم بخوان

اور خود حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی تو فرمایا ہے کہ

چو غلطیدم ز مستی ما بہر سو حریفان مستی از من وام کردند

حقیقت را کہ مستور از نظر بود بما مشہور خاص و عام کردند

اپنے اس کارنامے پر شاہ صاحبؒ خود روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

اسرار حدیث و مصالح احکام و زینبات و سائر اچھے حضرت پیامبرؐ

از خدائے تعالیٰ آورده اند و تعلیم فرموده اند آں علم است که پیش ازین فقیر مضبوط تر از سخن فقیر کیسے آن را نکرده است باوجود جلالت آن فی الواقع اگر کسی را دریں حرف شبہ باشد، گو کتاب قواعد برہیں کہ شیخ عزالدین آخوندی چہ جہد اکر د بعشر عشیرہ این فن فائز شدہ (۲۴۲)

اسرار حدیث اور مصالح احکام و رسالت پیغمبر الباقی ہے جسے اس کی عظمت کے باوجود فقیر سے پہلے کسی نے محکم اور مضبوط نہیں کیا ہے اگر کسی کو اس میں شبہ ہو تو وہ شیخ عزالدین کی کتاب قواعد دیکھ لے کہ اس میں وہ باوجود کوشش کے اس فن کے عشر عشیرہ تک بھی نہیں پہنچ سکے ہیں شاہ صاحب کے فکر کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ وہ اسلامی فلسفہ حیات کے کسی ایک پہلو پر یک رخ انداز سے نہیں زور دیتے بلکہ اس کے تمام پہلوؤں میں اعتدال و توازن برقرار رکھتے ہیں وہ اپنی تعبیر اسلام میں کتاب و سنت کے ساتھ فقہ و اصول، اور تفسیر و تصوف سے بھی کام لیتے ہیں اور اس طرح علوم اسلامیہ اور اسلام کے ثقافتی ورثہ کو نظر انداز نہیں کرتے۔

ان کے افکار کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ وہ اسلام پر صرف ذہنی طور پر غور کر کے اسے ایک مکتب خیال، دہشتان فکر اور ایک نظام فلسفہ نہیں سمجھتے بلکہ اسے عملی طور پر معاشرے میں نافذ بھی کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے نڑپ رکھتے ہیں اذالۃ الخفاء انھوں نے اسی لیے لکھی تاکہ وہ ان کے ذہنی نقشے کا عملی پروگرام اور دستور العمل بن جائے جس وقت یہ کتاب لکھی گئی ہے اس وقت سلطنت مغلیہ کی بساط اپنی ناعاقبت اندیشیوں کی وجہ سے الٹ رہی تھی اس لیے شاہ صاحب نے بجائے فر

تنقیدی روش اپنانے کے مثبت طرز فکر سے کام لیتے ہوئے مسلمانوں کے سامنے خلافت راشدہ کا یہ نمونہ رکھا گیا یہ ایک عظیمادہ تبلیغ تھی کہ مسلم حکومتوں کا طرز عمل کیا ہونا چاہئے۔

شاہ صاحب نے اپنی اہم کتابوں میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ نبوت کے مقاصد میں بین الاقوامی سیاسیات کی اصلاح، قانون الہی کی ترویج و نفاذ ہے ان کے خیال میں رسالت محمدیہ عالم گیر اور ہمہ جہتی انقلاب ہے اسے کسی قسم کی چلتی ہوئی سیاسی اصطلاح کا پابند نہیں کیا جاسکتا نہ اسے جمہوریت کہہ سکتے ہیں نہ آمریت، نہ اشتراکیت کہہ سکتے ہیں نہ سرمایہ داری و بادشاہت۔ وہ فرماتے ہیں:

صورت نبی کا، صورت بادشاہ و خلیفہ کا ہے صورت عالم و ہر صورت زاہد و مرشد و ہر صورت اسباب است از بخت و حظ و قوی۔۔۔۔۔ ظاہر بیناں نبوت آنحضرت را پادشاہی دانستہ و بروح این فتح اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ، بے نبرد و در شقائے اہد ماندند و افضل الشرائع کہ بر افضل بشر نازل شد صورت مرکب بود اجندہ چیز ہم صورت خلافت و ہم صورت ہر معلم، و ہم صورت زاہد و مرشد“ (۴۶)

نبی بھی پادشاہ و خلیفہ کا شکل میں ہوتا ہے کہی عالم و معلم کی صورت میں اور کہی ایک مرشد کامل کے لباس میں اور ہر صورت کے کچھ اسباب ہوتے ہیں ظاہر بینوں نے نبوت محمدی کو پادشاہی سمجھ لیا اور آیہ اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ کا روح تک نہیں پہنچ سکے اور نامراد رہے۔ بہترین شریعت جو بہترین انسان پر نازل ہوئی اس میں خلافت بھی تھی اخلاقِ حکمت بھی اور زہد و عرفان بھی۔۔۔۔۔ خلافت ظاہرہ اور خلافت باطنہ کا تصور بھی شاہ صاحب نے بڑی

خوبی سے پیش کیا ہے لکھتے ہیں:

خلافت کا ظاہری رنگ نفاذِ دین کے لیے سلطنت و حکومت ہے اور اس کا داخلی حصہ نبی کے پیروانہ صفات کی مشابہت و متابعت ہے نبوت کی حقیقت یہ ہے کہ ارادۃ الہی، اصلاح عام، مفیدین و کفار کا بیج کئی، اور نزوح دین و شریعت سے متعلق ہو جاتا ہے اور خلافت، غلبہ دین کے لیے کارِ نبوت کو پایہ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ (۴۶)

**تفسیر قرآن** | تفسیر و تفہیم قرآن شاہ کامب کا بنیادی کارنامہ ہے ان کے اصلاحی مشن میں ان کی قرآن نہیں روح کی حیثیت رکھتی ہے، وہ مفسرین کے مختلف پہلو تفسیر کا ذکر کرنے کے بعد اپنے جامع طرز کے بارے میں لکھتے ہیں:

”فقیر کو محمد اللہ ان تمام فنون سے مناسبت حاصل ہے اور میں ان کے بیشتر اصول اور فروع سے واقف ہوں، اس لیے مجھے تفسیر کے ہر باب میں استقلال اور تحقیق حاصل ہے جو اجتہاد فی المذہب سے مشابہ ہے میرے دل میں فیض الہی نے مذکورہ فنون تفسیر کے علاوہ بھی دو نئی چیزیں ڈال دی ہیں سچ پوچھیے تو میں قرآن عظیم کا بلا واسطہ شناساگر دہوں کہ جیسے میں اویسی ہوں اور روحِ حضرت رسالت آبی سے براہ راست استفادہ کرتا ہوں۔ اور جیسے کہ کہیے سے مجھے بلا واسطہ نسبت ہے اور صلۃ منطقی سے سرفرازی حاصل ہے“ (۴۷)

تفسیر قرآن کے سلسلے میں اپنے طرز و انداز کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”معلمین متشابہات کی تاویل اور صفات کے بیان جو غلو کرتے ہیں

وہ میرے مسلک سے دور ہے، میرا مسلک تو مالک و ثوری، ابن المبارک رحمہ اللہ اور تمام قدام کی طرح ہے کہ متشابہات کو ظاہر پر رکھا جائے اور احکام میں غلو، تاویل اور نزاع نہ کی جائے۔ قرآن سے کسی خاص مسلک کی تائید اور حلیہ تلاش کرنا میرے نزدیک صحیح نہیں، اور میں ڈرتا ہوں کہ یہ کہیں قرآن سے مذاق نہ بن جائے۔ میں اس کا پابند رہنا ہوں کہ آیات کے مفہوم کو اختیار کیا جائے خواہ وہ کسی کلمہ مذہب و مسلک ہو“ (۲۸)

اور علوم کی طرح تفسیر میں بھی شاہ صاحب کا طرز مجتہدانہ ہے وہ متاخر کی رایوں کی پابندی نہیں کرتے بلکہ متقدمین ادراسان سلف صالحین کی تفسیر پر اعتماد کرتے ہیں جو عہد رسالت سے قریب تھے اور جن کی تفسیروں میں تاویل و تدریس کی کمینش نہیں ہوئی تھی؛ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ شاہ صاحب قرآن کو ایک زندہ اور عہد ساز کتاب سمجھ کر اس کے حقائق کو عام کرنا چاہتے ہیں اور خالص اس کی دی ہوئی روشنی میں اسے سمجھنا چاہتے اور کھلے دل و دماغ سے اس پر غور کرنا چاہتے ہیں۔ قرآن کے مباحث کو پانچ علوم میں منقسم کرنا شاہ صاحب کا خاص اجتہاد ہے۔ تفسیر میں ناسخ و منسوخ کی بحث بڑی اہم ہوتی ہے، شاہ صاحب نے اجتہاد کی قدم اٹھاتے ہوئے امت کو بتایا کہ متقدمین شیخ کو بہت بلکہ معنوں میں اسلعال کرتے تھے ان کے یہاں متاخرین کی شدت نہ تھی جس کے نتیجے میں انھوں نے قرآن کی پانچ سو آیات کو منسوخ قرار دے دیا لیکن متاخرین کے یہاں منسوخ آیات کی تعداد کم ہے، امام سیوطی اور ابن العربی نے ۲۰ آیات کو منسوخ قرار دیا لیکن شاہ صاحب نے صرف پانچ آیتوں میں شیخ تسلیم کیا ہے۔ (۲۹) الفونہ الکبیر اور فتح الخیر کے بعض مباحث ایجاد وابتکار کا مقام

رکھتے ہیں شاہ صاحب کا خیال ہے کہ قرآن قدسے عرب کے عربوں  
 کے مطابق اتر ہے اس لیے آیات احکام میں عام مصنفین کا اختصار  
 اور قواعد پر بند نہیں اسی طرح حجت و استدلال کے موقع پر مسلمات  
 اور خطابی انداز اختیار کیا گیا ہے منطقی دلائل کا اسلوب نہیں لایا گیا  
 ہے قرآن کی اپیل عقل عام (COMMON SENSE) سے ہوتی  
 ہے، اسی طرح متاخرین ادیبوں کی طرح قرآن اپنے بیانات میں ترتیب  
 مباحث کا پابند نہیں ہوتا بلکہ انسانی ضروریات کے پیش نظر انہیں تقسیم  
 و تاجیر کا لحاظ رکھ کر بغیر مخاطب کرتا ہے مفسرین آیات کو شانِ نزول سے  
 پابند کر دیتے ہیں حالانکہ نزول قرآن کا مقصد تو اصلاح نفس، باطل عقائد  
 اور فاسد اعمال کی بے گئی ہے (۵۰) شاہ صاحب کا عقیدہ تھا کہ قرآن کو اپنے  
 سے مخاطب سمجھنا چاہیے اس غلط فہمی میں نہ رہنا چاہیے کہ قرآن کا خطاب  
 عہد نبوی سے تھا کیوں کہ جو حالات نزول قرآن کے وقت تھے وہ ختم نہیں  
 ہو گئے (۵۱) قرآن کی سادگی پر نہ وردیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ قرآن  
 کا مقصد عرب و عجم اور بدویت و تمدن، سب کی اصلاح ہے اس لیے  
 حکمت الہی کا یہ تقاضا تھا کہ انسانوں کو ایک عام علمی سطح سے مخاطب کرے  
 جس سے بھی مانوس ہوں اسی لیے وجوہات میں نہیں پڑتا، اللہ تعالیٰ کے  
 اسماء و صفات میں بھی قرآن نے عام انسانی ادراک و فطانت کا لحاظ رکھا،  
 یا جنہیں وہ کلام و فلسفہ کے بغیر بھی سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ انسان علم ہر ملک  
 کے انسانوں کو دیا گیا ہے (۵۲)

خدمتِ حدیث اور ہندوستان میں صحاح  
 فقہ و حدیث اساتذہ کا روح شاہ صاحب کا عظیم علمی و ثقافتی



علامہ مسیحی انھوں نے مسوئی اور مصطفیٰ لکھ کر شرح حدیث کا ایک طرز  
 قائم کر دیا جس پر ان کے بعد متاخرین علماء چلے ہیں۔ کتب حدیث کی درجہ  
 بندی بھی ان کا ایک خاص کام ہے وہ کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ میں موطا  
 بخاری اور مسلم کو دوسرے میں ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کو تیسرے میں  
 مسانید و جوامع، مصنفات، مسند ابوالعلیٰ، عبد الزقاق، ابن ابی شیبہ، عہ  
 بن حمید، طبائسی، بیہقی، طحاوی، اور طبرانی کو اور چوتھے میں کتاب الفضا  
 لابن جان، کامل بن عری، خطیب، ابونعیم، ابن عساکر، دہلی، اور خوارزمی  
 کی کتابوں کو رکھتے ہیں کہ اسی میں صحیح وضعیف دونوں قسم کی حدیثیں بہر  
 پانچویں میں صوفیاء اور فقہاء دسویں میں مجموعہ حدیث آتے ہیں ۵۴ ہوا  
 امام مالک کی حیثیت کو بجا ل کر نا بھی ان کا ایک کام ہے وہ اسے حدیثوں کی  
 اصل قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس کی سندوں کی پرکھ آسان ہے اور بہت  
 حدیثیں کل دو واسطوں سے ہیں وہ موطا کو متن اور دوسری کتب حدیث  
 اور آراء کو اس کی شرح کہتے ہیں (۵۴) وہ درس حدیث میں طریقہ  
 سر کو پسند کرتے ہیں جس میں قرأت حدیث پر نظر رکھی جاتی ہے اور  
 فقہی بحثوں سے طالب علم آشنا ہو چکا ہوتا ہے اور شرحیں مطالعے میں رکھ  
 ہے (۵۵)

فقہ میں اجتہاد پر زور شاہ صاحب کی اصلاحی تحریک کی بنیاد ہے  
 صنفی ہونے ہوئے بھی اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور کتاب و سنت  
 سے براہ راست استفادے سے غافل نہ تھے، وہ فقہی اختلافات کو ہر  
 دینے کے بجائے انھیں ایک دوسرے رواداری اور سرچشی کی تلقین کر

دسمہ (۵۵) حجتہ اللہ البالغہ ۱/ ۱۳۳ - ۱۳۵ (۵۴) مسوئی ۱/ ۵۵ (۵۵)  
 اناس اعلیٰ نین بحوالہ مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت ۳۰۹ (طبع ۱۹۶۲)

تھے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں انہوں نے تمام فقہ و مستانوں کی مشترک اقدار و اصول اور اتفاق کی بنیادیں تلاش کیں اور تعلیق کے نظریہ کو اہمیت دی اصول فقہ میں سے اصول استنباط کو دس اصولوں میں محدود و متعین کرنا بھی شاہ صاحب کا ایک امتیازی کام ہے۔ فقہ کے سلسلے میں اجتہاد کو ہر زمانے میں فرض قرار دینا اور مختلف فقہی مذاہب کو ایک دوسرے سے قریب کرنا اور مسائل فقہیہ کو کتاب و سنت کے مقاصد کے معیار سے پرکھنا شاہ صاحب کا اجتہادی کارنامہ کہا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب کے اجتہادی خیالات کو اگر اپنایا جائے تو آج کے بہت سے مسائل حل ہو جائیں اور اجتہاد کا راستہ آسان ہو جائے۔

فقہ حنفی و شافعی کے سلسلے میں ان کی رائے تھی کہ ان کے ہر مسئلے کو حدیث سے مقابلہ کر کے پرکھا جانا چاہئے۔ (۵۸) شاہ صاحب کا طریقہ اجتہاد اگر اپنایا جائے تو فقہی اختلافات بھی کم ہو جائیں گے اور نئے مسائل کا حل دائرہ شریعت سے باہر نہ کے بغیر مل جائے گا۔

# اسلام اور

## مذہبی یک جہتی و رواداری

مولانا کبیر الدین فوزان

### مذہب کیا ہے ؟

منطقی ترتیب کا تقاضا ہے کہ ہم دین یا مذہب کی خصوصیات و امتیازات کی بحث سے پہلے اس کے عام اجزائے ترکیبی کو معلوم کر لیں۔ یعنی کسی خاص عرفی مذہب کی حقیقت معلوم کرنے سے قبل پتہ چے کہ اس کلی مفہوم کا معنی اور قدر مشترک کو جان لیں جو تمام ادیان و مذاہب میں موجود اور سب کو شامل ہے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مذاہب عالم اگرچہ اپنی قدر قیمت، اور ہیئت اور دوسرے کئی لحاظ سے باہم مختلف ہیں مگر اس کے باوجود سب دین یا مذہب کہلاتے ہیں لہذا ان سب میں کسی قدر مشترک کا پایا جانا ضروری ہے۔ جس کی بنا پر سب کے لیے "دین" کا لفظ استعمال کیا جاسکے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ قدر مشترک کیا ہے۔

دین کی تحقیق اور اس کے لغوی معنی اور تعریف معلوم کرنے کے

یہ عربی زبان کی طرف رجوع کرنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لفظ غلبہ کے معنی میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اس کے چند معنی یہ ہیں: ملک، خدمت، حریت، ذلت، جبر و کراہ، احسان، عادت، عبادت، غلبہ و اقتدار، اطاعت، بدلہ، طور طریقہ، محاسبہ وغیرہ۔

بادی النظر میں اگرچہ دین کے معنی متعدد اور متضاد معلوم ہوتے ہیں مگر وقت نظر سے کام لیا جائے تو صرف تین معنوں کے لیے اس کا استعمال ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۱، کسی ذی اقتدار کا غلبہ و تسلط قائم کرنا، حکمرانی و فرمانروائی کرنا، لوگوں کو غلام اور تابع فرمان بنانا، مجبور و مسخر کرنا، محاسبہ کرنا، اور جزاء و سزا دینا۔ جو بادشاہوں کی شان ہے۔

۲، قوت و اقتدار کے آگے جھک جانے والے کا اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کرنا، خدمت و بندگی کرنا غلبہ و قہر کے مقابلے میں عجز و نیاز اختیار کرنا۔ جو غلاموں اور رعایا کی شان ہے۔

۳، اس مذہب و ملت، رسم و عادت، قانون و شریعت کی جو صاحب اقتدار کی طرف سے نافذ کی جائے یا بندی کو اپنے لیے لازمی سمجھنا۔

لفظ دین کے مذکورہ مفہوموں پر غور کرنے سے اس کے اصل معنی صرف تین نکلتے ہیں یا بنین بنیادی اجزاء ترکیبی سے جس کا سر کتب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۱، حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ کو قائم کرنا اور لوگوں پر اپنی اطاعت کو لازم کرنا۔

۲، اقتدار اعلیٰ کی اطاعت کو اپنے اور پر لازم کرنا یا قبول کرنا۔

۳، وہ شریعت یا نظام فکر و عمل جس کی پابندی لازمی سمجھی جائے۔

لفظ دین کی اس تشریح سے اگرچہ اس کے لغوی معنی کی اصلیت

معلوم ہو گئی اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ لفظ دین کے ان تینوں معانی میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ یہ باہم ملے اور لازم و ملزوم ہیں۔ مگر دین کے لغوی معنی اور عرفی مفہوم کے درمیان ہنوز فاصلہ جاتی ہے۔ کیوں کہ ہر قسم کے اتباع اور فرمانبرداری کو عرف عام میں "دینداری" سے تعبیر نہیں کیا جاتا مثلاً کسی زیر دست کا زبردست کے آگے جھکنا یا بیٹے کا باپ کی فرمانبرداری کرنا یا غلاموں کا اپنے اساتذہ کا احترام کرنا ان سب کا اصل منبع صرف دین ہی نہیں ہوتا اور نہ ہر فکر و رائے، ہر نظریہ و عقیدہ اور تمام قسم کے عادات و رسوم کو دین سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آخر وہ "خصوصیات و امتیازات" اور وہ اجزاء ترکیبی کیا ہیں جو دینی فکر و عمل کو غیر دینی فکر و عمل سے الگ اور ممتاز کرتے ہیں؟

ظاہر ہے ان کی تعین اور نشان دہی اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ پہلے مختلف ادیان و مذاہب کا جائزہ لیا جائے اور ان میں پائی جانے والی قدر مشترک کو معلوم کیا جائے مگر اس مختصر مقالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ تمام یا کم از کم چند بڑے مذاہب کا سرسری جائزہ بھی لیا جاسکے بلکہ ابہاں صرف دین یا مذہب کی چند تعریفیں پیش کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ جہاں تک علماء و اسلام کا تعلق ہے ان کے نزدیک عام اور مشہور تعریف یہ ہے۔

۱) عقل سلیم رکھنے والوں کو حال کی درستی اور آل کی بہبود کی طرف لے جانے والے الہی قانون کا نام دین ہے دوسرے لفظوں میں اس الہی قانون کو دین کہتے ہیں جو صحیح اعتقادات اور نیک سلوک و معاملات کی طرف رہبری کرتا ہے۔

البتہ مغربی علماء کے نزدیک دین کی تعریف میں اختلاف اور اس کی تعبیرات میں فرق ہے ذیل میں کچھ تعریفات درج کی جاتی ہیں۔

(۷) دین وہ نہیں جس سے انسان خدا تک پہنچتا ہے۔ (CICERO)

(۸) دین ہمارے ان فرائض و واجبات کے احساس و شعور کا نام ہے جو اپنی احکام و اوامر پر مبنی ہوں۔ (KANT کانٹ)

(۹) حقیقت دین کی بنیاد انسان کا اپنی احتیاج کا احساس اور ایک برزخوت کی اطاعت مطلقہ کی ضرورت کا شعور ہے۔ (Schleiermacher)

(SCHLEIERMACHER)

(۱۰) دین کا سب سے اہم اور بنیادی عنصر ایک ایسی قوت پر ایمان رکھنا ہے جس کی زمانی و مکانی حدود انتہا کا تصور ناممکن ہو۔ (اسپینسر)

(۱۱) ایک ایسی ذات کے تصور اور تعبیر کی کوشش کا نام دین ہے جس کا شعور اور تمیز ناممکن ہو۔ اللہ کی محبت اور ذات لانہایت کی طرف نگاہ اٹھائے رکھنا دین ہے۔ (Max Müller میکس میولر)

(MAXMULLER)

(۱۲) روحانی کائنات پر ایمان اور یقین رکھنے کا نام مذہب ہے (ٹائلر)

(TAYLER)

(۱۳) عبادت اور پرستش کا نام دین ہے۔ اور عبادت ایک بلا جلا عمل ہے یعنی عقلی عمل جس سے انسان ایک بلند و برتر قوت کا اعتراف کرتا ہے اور قلبی عمل یا جذبہ محبت جس سے وہ اس اعلیٰ قوت کے رحم و کرم کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ (Emil Burnouf ایمیل برنوف)

(۱۴) ان تمام عقائد اور احکام کا نام دین ہے جو اللہ کے ساتھ لوگوں کے ساتھ اور خود اپنے نفس کے ساتھ سلوک کرنے میں ہماری رہنمائی کریں۔ (Mayer مایر)

(۱۵) اس پر ہیزگاری اور تقویٰ کا نام دین ہے جو ہمارے عمل کی پوری آزادی اور اہمیت کا سد باب کرتی ہو۔ (Solomon Renach سالومون ریناک)

(SOLOMAN RENACH)

(۱۱) مقدس اور محترم ہستیوں یا قوتوں سے متعلق ایسے اعمال و اعتقادات کا مجموعہ دین ہے جو اپنے پیروؤں کو ایک معنوی وحدت یعنی ملت میں ضم کرتے ہیں۔ (دور کاہلم (DUR KHEIM

(۱۲) مذہب خدا کے ان اندرونی اور بیرونی قوانین کی اطاعت کا نام ہے جو اس نے ہماری فطرت میں رکھے ہیں اور جو مختلف طریقوں سے عقل حیوانی، عقل انسانی، ضمیر اور مذہبی جذبے کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ (پارکر (PARKER

(۱۳) مذہب اپنی استطاعت کے موافق خدا کے ساتھ تعلق پیدا کرنے کا نام ہے۔ (افلاطون (PLATO

(۱۴) مذہب دنیا کے اخلاقی نظام پر اعتقاد رکھنا ہے۔

(۱۵) اگر مذہب کے کوئی ایسے خواص پوچھے جائیں جو سب مذاہب میں پائے جانے ہوں تو جواب یہ ہے کہ - مذہب ایک نادیدہ نظام کا یقین دلاتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ اپنے آپ کو اس نظام کے ساتھ ہم آہنگ کرنا انسان کے لئے خیر اعلیٰ ہے اور یہی ہم آہنگی روح

انسان کے اندر مذہبی عنصر ہے۔ (ولیم جیمس (W. JAMES

(۱۶) مذہب نام ہے ان مافوق الانسانی قوتوں کی رضا جوئی کا جو انسانی زندگی پر حکمران ہیں۔ (نامعلوم)

(۱۷) مذہب نام ہے ایک ازلی اور ابدی حقیقت پر ایمان لانے کا جس کی مشیت اور ارادہ انسانی منشاء و اسادہ سے بالا نہ رہے اور جس کا انسانی زندگی کے ساتھ بہت گہرا تعلق ہے۔ (نامعلوم)

(۱۸) مذہب ایک روحانی اور نفسی حس ہے جس کی بنیاد پر عقیدہ ہے کہ انسان اور کائنات میں یا ہم آہنگی پائی جاتی ہے (نامعلوم) ان تعریفات کا اگر باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو یہ آسانی

معلوم ہو جائے گا کہ بعض تعریفیں صرف ان انسان و مذاہب پر صادق  
 آتی ہے جو دئی آسمانی کے سہارے قائم ہیں یعنی صرف ایک معبود کو ماننے  
 میں جو ہر نئی کا خالق اور ہر نئی پر غالب ہو۔ رہے وہ مذاہب جو  
 مجسموں، ستاروں، جنوں اور فرشتوں کی پوجا اور پرستش پر قائم  
 ہیں۔ وہ ان تعریفات کی بنا پر دین کے زمرے سے خارج ہو جاتے ہیں۔  
 حالانکہ قرآن ان سب کو دین ہی سے موسوم کرتا ہے مثلاً بت پرستوں  
 اور مشرکوں کے مقابلہ میں کہا گیا ہے "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ"  
 (تمہارے لیے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین ہے)  
 بعض علماء نے مذہب کا دائرہ بہت تنگ کرتے ہوئے اس کی  
 ایسی تعریف کی ہے جو صرف ان مذاہب پر منطبق ہوتی ہے جو دینی عقیدے  
 کو عقل سے جدا سمجھتے ہوں۔ اسی طرح بعضوں نے مذہب کی تعریف  
 سے خالق و معبود کے تصور کو حذف کر دیا ہے۔

حالانکہ عام طور پر  
 مذہب کا مفہوم انسان کا ایک ایسی ذات پر اعتقاد و ایمان لانا ہی سمجھا  
 جاتا ہے جس کی وہ اطاعت کرے، جس کے سامنے جھکے جس کی طرف  
 رغبت و خوف سے متوجہ ہو۔ اس لیے جس مذہب میں یہ عقیدہ  
 و ایمان نہ ہو اور جو الوہیت کے تصور سے خالی ہو وہ کوئی "خشک فلسفہ"  
 تو ہو سکتا ہے مگر مذہب نہیں۔

دوسری بات یہ کہ حقیقت مذہب کی تشریح کے لیے جو تعریفیں پیش  
 کی گئی ہیں ان میں سے کسی تعریف میں عمل اور کردار کو زیادہ اہم سمجھا  
 گیا ہے تو کسی میں ایمان پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور بعض تعریف  
 یہ ظاہر کرتی ہے کہ دین کا خاص اور اہم جز وہی عقیدہ اور ایمان کا  
 نہیں بلکہ نفس انسانی کا نظام تاثرات ہے۔ یہ سب تعریفیں الگ



الکب مذہب کے ایک یا ایک سے زیادہ اوصاف کو ظاہر کرتی ہیں۔ یعنی اگرچہ تعبیرات مختلف اور انداز بیان جدا جدا ہیں مگر سب ایک ہی حقیقت کلی کی جزئی تشریحات میں رہے۔

عبارت ناشئ و حسنہ واحد

وکل الی ذاک الجمال یشیر

ورنہ کردار و عمل ہو، ذہنی عقیدہ ہو یا مذہبی تاثرات وغیرہ سب کے سب مذہبیت کے متفرق اجزاء ترکیبی ہیں کیونکہ مذہب نہ صرف عمل صالح کے بغیر فقط ایمان کا نام ہے اور نہ عقیدہ و ایمان کے بغیر محض عمل صالح کا۔ ظاہر ہے مذہب کا عرفی مفہوم سمجھنے کے لیے ان تمام عناصر و اجزاء کی ہم آہنگی اور ترکیب و امتزاج ضروری ہے۔ اس لیے مذہب کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے "انسان کے وہ تمام اعمال و تاثرات، اور تجربات جو اس عقیدے سے تعلق رکھتے ہوں کہ ایک بزرگ و برتر ہستی موجود ہے جو حقیقت کا سرچشمہ اور نجات کا مدار ہے۔"

(باقی)

# قرآن مجید میں

## نظم و ترتیب کی نوعیت اور اہمیت

(۲)

مولوی محمد راشد اصلاحی

سورہ بقرہ کی آیت ۲۴۱ "وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ" وَأُخْرَجُوهُمْ مِنْ بَيْتِ أَخْرَجُوهُمْ، وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ" کی تفسیر میں امام ازی اور علامہ زعفرانی (م ۱۳۸۵ھ) میں "فتنہ کے کئی معنی بتائے ہیں" (۲۴۱) ایک یہ کہ اس فتنہ کے معنی آزمائش کے ہیں کوئی انسان جب کسی آزمائش میں مبتلا ہوتا ہے تو یہ ابتلا اس قتل سے بھی زیادہ سخت اور شدید ہو جاتی ہے۔ حکیم سے پوچھا گیا کہ موت سے بھی سخت تر کوئی چیز ہو سکتی ہے؟ اس نے کہا ہاں، وہ حالت جس میں آدمی موت کی تمنا کرے۔

دوسرے یہ کہ فتنہ کے معنی عذابِ آخرت کے ہیں جیسا کہ خود قرآن مجید میں آیا ہے: "ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ"

تیسرے یہ کہ فتنہ کے معنی شرک کے ہیں اور اس جگہ اس کا یہ مطلب ہے کہ حرم کے نواح میں جدال و قتال کرنے سے بڑا گناہ کہ خود حرم کو شرک

کی بنیاستوں سے آلودہ رکھا جائے۔

چوتھے یہ کہ فتنہ سے مراد یہ ہے کہ کافروں اور شرکوں کا مومنین کو  
سمجھ حرام میں جانے سے روکنا دراصل اس سے زیادہ سخت و شدید ہے کہ  
ان کو جہاں وہ طہیں قتل کر دیا جائے حتیٰ کہ یہ معرکہ کارزار اگر حرم کے اندر  
بھی پیش آجائے تو مسلمانوں کو حرمت حرم کی پروا کئے بغیر وہاں بھی ان سے  
جہال و قتال میں تامل نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کافروں نے جو فتنہ اٹھایا ہے  
وہ قتل سے بھی زیادہ سخت و شدید ہے۔

امام راہی اور امام زنجانی کا شمار ان مفسرین میں ہے جو نہ صرف قرآن  
مجید میں ربط و مناسبت کے نظری طور پر قائل ہیں بلکہ عملی طور پر بھی اپنی تفسیر  
میں ربط و مناسبت کا لحاظ رکھتے ہیں، لیکن دیکھئے اس آیت کے ایک لفظ  
فتنہ کے صحیح معنی اور مفہوم جو موقع کے لحاظ سے کوئی ایک ہی ہو سکتا تھا و ثوق کے  
ساتھ متعین نہ کر سکے اور ان کا اخاذ ذہن حقیقت کے قریب پہنچ کر بلاوجہ  
مختلف سمتوں میں بھٹک گیا۔ ایسا صرف اس لیے ہوا کہ ان بزرگوں نے خود  
دراصل کے سیاق و سباق کو اور جس سلسلہ میں یہ بات کہی گئی ہے اس کے  
نظم کو اپنی نگاہوں کے سامنے اس لفظ کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔  
گر وہ سلسلہ کلام کے نظم اور آیات کی ترتیب کے تقاضوں کو اچھے سامنے  
رکھتے تو لفظ فتنہ کے ایک معنی کے بجائے اس مقام پر متعدد معانی ہرگز نہ  
باتے، نظم و ترتیب کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ وہ اپنی روشنی میں چلنے  
والوں کو کبھی جادہ مستقیم سے منحرف نہیں ہونے دیتا۔ آئیے اس روشنی  
میں اس آیت پر غور کریں اور لفظ فتنہ کے صحیح معنی کو متعین کرنے کی کوشش  
کریں۔

یہ آیت دراصل سورہ بقرہ کے اس طویل باب سے متعلق ہے جس  
میں امت مسلمہ کو مختلف احکام اور گونا گوں ضرائع کی تعلیم دی گئی ہے

اور یہ آیت جس پر ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں اپنے اسباق و سباق کے اعتبار سے اس طویل باب کی ایک ایسی منفی فصل سے متعلق جو اپنے بعد واپس لوٹ کر فصل کے لئے بطور مقدمہ لائی گئی ہے یہاں پوری کتاب احکام کے نظم و ترتیب کے بیان کرنے کا نہ یہ کوئی مناسب موقع ہے اور نہ اس کی گنجائش ہی ہے۔ اس لئے ہم صرف اس آیت کے پیش و عقب کو سامنے رکھ کر اس آیت کا مطلب بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔

آیت ۱۸۹ سے آیت ۹۵ تک اجمالی طور پر حج، قتال اور اتفاق فی سبیل اللہ کا بیان ایک ہی سانچہ ایک خاص ترتیب سے کیا گیا ہے اور بعد کی آیتوں میں اسی کی تفصیل ہے۔ اس مختصر مجموعہ کو نظم و ترتیب کی روشنی میں پڑھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نہیں احکام بیان کیے گئے ہیں ایک توحج، دوسرے حج ہی کے تعلق سے قتال کا اور تیسرے اتفاق فی سبیل اللہ کا، اور ہر ایک کی غایت لغوی اور احسان کو قرار دیا گیا ہے جو تمام شرائع و احکام کا سنگ بنیاد ہے۔ اس موقع پر حج اور قتال دونوں کو ایک سانچہ ذکر کرنے سے بعض دوسری حلیقتوں کے علاوہ یہ انشاء بھی نکلتا ہے کہ حج بھی دراصل ایک قسم کا جہاد ہی ہے۔

پیغمبر کو خطاب کر کے پہلے فرمایا گیا: ”لوگ تم سے چاندنی کے بارے میں پوچھتے ہیں، ان سے کہہ دو کہ وہ انسانوں کے لئے اور حج کے لئے شناخت اور اتفاق کا ایک آلہ ہے۔“ اس جواب میں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اصل سوال سے صرف نظر کر کے ایک دوسرے جواب دے دیئے گئے جن میں باہم کوئی ربط نہیں ہے، ان کا یہ خیال بالکل غلط اور اسالیب قرآن سے کمال بے خبری پر مبنی ہے۔ قرآن اس طرح کے مواقع پر بیان کے پہلو کو ترجیح دیتا ہے اس کی مثالیں قرآن مجید میں بہت ہیں، ایک نہایت ہی جامع مثال سورہ نساء کے آخر میں ہے فرمایا: ”لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے

ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تم کو کلامہ کے باب میں حکم دیتا ہے۔ دیکھئے، حکم دریافت کر لے، اس جز کا ذکر بالکل نہیں ہے جس کے متعلق حکم دریافت کرنا تھا، اور جواب میں کلامہ کا ذکر کر کے بتا دیا کہ توگ کلامہ کے باب میں آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں تو آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تم کو کلامہ کے باب میں یہ حکم دیتا ہے، ایسے مواقع پر سوال کی صحیح تصویر ہمیشہ جواب کے آئینے میں دیکھنی چاہئے، قرآن مجید کے اسالیب پر نگاہ نہ رکھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی آیتوں کے حسن بیان، لطافت خیال، اور زور استدلال کی ساری خوبیاں آنکھوں سے اوجھل ہو کر رہ گئیں۔

اس سے واضح ہو گیا کہ اس آیت سے دراصل حج کے متعلق احکام کا بیان شروع ہو رہا ہے جس کا سلسلہ دو رنگ چلا گیا ہے۔ سب سے پہلے حج کے متعلق ایک قدیم غلط فہمی کو دور کیا گیا اور اس کے بعد ایک جدید اندیشہ کے بارے میں جو اس سلسلے میں پیدا ہونے والا تھا تفصیل کے ساتھ چند احکام دیے گئے جن میں وہ آیت بھی ہے جو ہمارے اور آپ کے زیر غور ہے۔

قدیم غلطی کو دور کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے کہ: ”تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں کے ساتھ لڑو جو تمہارے سامنے لڑنے لگیں مگر دیکھنا تمہارا قدار حد سے باہر نہ نکلے پائے اور اسی جنگ جوؤں کو جہاں بھی پاؤ بے دریغ قتل کرو اور اسی کے گھروں سے ان کو نکال باہر کرو جس طرح انھوں نے تم کو تمہارے گھروں سے نکلنے پر مجبور کیا تھا اور یہ حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ قتل قتل سے بھی سخت ہے۔“

ان آیتوں کے نظم و ترتیب پر غور کرنے سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو کفار مکہ کی زیادتیوں

اور دشمنوں سے تنگ آکر ہجرت کر کے مدینہ جا چکے ہیں، اور ان پر حج بھی فرض ہو چکا ہے۔

دوسرے یہ کہ دشمنوں کی شرارتوں کا سلسلہ مسلمانوں کو بے گھر کر دینے کے بعد بھی جاری ہے اور حج جیسے فرض کی ادائیگی میں بھی جس کے وہ خود بھی قائل ہیں پوری شدت کے ساتھ مزاحمت کر رہے ہیں، اس لیے اب جب کہ پانی سرتے اچھا ہو گیا ہے اور ان کی شرارتیں بے پناہ ہو گئی ہیں، مسلمانوں کی طرف سے بھی ان کے مقابلہ میں کوئی نرمی نہیں ہونی چاہیے، بلکہ ان کو نرمی بڑی جواب دینا چاہیے۔ اگر اب بھی وہ جنگ کے بیٹے آمادہ ہوں تو حرم بے دریغ ان کو جہاں پاؤں کی گردنیں اڑا دو اور ان کو بھی ان کے گھروں سے اسی طرح نکال دو جس طرح انھوں نے تم کو بے گھر کیا ہے، ان کے یہ قتلے تمہارے اس قتل سے بھی بدتر جہاں تک یہ حق کہ اگر وہ مسجد حرام کے نواح میں بھی آمادہ جنگ ہوں تو حرم کی حرمت بھی اس راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے تم حرم کے ضمن میں بھی ان سے جنگ کر سکتے ہو اور یہ معرکہ قتال اس وقت تک گرم رہنا چاہیے جب تک کہ ان کے اٹھائے ہوئے فتنوں کا سرا بالکل کچل نہ دیا جائے اور اللہ کے دین کا جھنڈا اللہ کے گھر پہ لہرانے لگے **”وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ“**

دیکھا آپ نے، خود آیتوں کے الفاظ، ان کی ترتیب اور ان کے نظام نے اس موقع پر فتنہ کے معنی کی جو تعین کی ہے وہ کتنی ہر محلی اور کس قدر مضبوط و محکم ہے۔ کیا اس کے بعد بھی اس کے اندر مجرد ابتلاء، عذاب آخرت اور نفک وغیرہ کے مفہوم کو داخل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی ہے؟ اگر نہیں تو پھر کیوں ہمارے ان محترم بزرگوں نے جب کہ وہ خود بھی تقریباً اصل حقیقت کو پا چکے تھے ان دو راہ کار معانی کا ذکر کیا؟ ہمارے نزدیک اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انھیں اس معنی پر پورا وثوق نہ تھا اور نہ

وہ دوسرے معانی کے پھر میں نہ پڑتے، اور اس مفہوم پر جم جاتے جو نظم و ترتیب کے تقاضے سے پیدا ہوا تھا اس تفصیل کے بعد یہ حقیقت بھی آپ پر روشن ہوگئی کہ کسی لفظ یا آیت کے منشاء کو سمجھنے کے لئے نظم و ترتیب کی رعایت کتنی ضروری ہے۔

## قرآن کی قسموں کی تفسیر

قرآن مجید کی قسموں کے بارے میں ہمارے مفسرین نے بہت سے اقوال نقل کئے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ جو مفسرین نظم کے قائل ہیں انہوں نے بھی اپنی تفسیروں میں ان قسموں کے متعلق بغیر کسی ترجیح کے رطب و یابس سب جمع کر دیا ہے چنانچہ امام سیوطی نے سورۃ تین کی قسموں کے بارے میں جو اقوال نقل کئے ہیں اور امام رازی نے سیوطی کے اقوال ستر پر تین کا اضافہ کر کے اس کی تعداد نو تک پہنچا دی ہے اور حضرت عکرمہ سے تو اس باب میں بیسیس اقوال مروی ہیں، ان تمام اقوال کے ذکر کرنے میں بڑی طوالت ہوگی اس لئے ہم اس مقام پر ان کا خلاصہ درج کر دیتے ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ تین سے مراد دمشق اور زبیتون سے مراد بیت المقدس ہے جو اسی کے نام کی دو پہاڑیوں پر واقع ہے یعنی یہ دو توں شہروں کے نام ہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ تین سے مراد ارض مقدس کے دو مخصوص پہاڑ ہیں جن کو سریانی زبان میں طور زبتینا اور طور زبتینا کہا جاتا ہے یا اس سے مراد وہ دو پہاڑ ہیں جو ہمدان و ملوان کے درمیان واقع ہیں یعنی یہ دو ٹو پہاڑ کے نام ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ ان سے مراد دو پہاڑیاں ہیں جہاں انجیر اور زبیتون کے درخت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

(۴) چوتھے یہ کہ بعض متبرک مقامات اور مساجد کے نام ہیں۔  
 (۵) اور پانچواں قول جو علامہ مہارنجی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس سے  
 مراد تین وزیتون کے پھلوں کے وہ فوائد ہیں جو بطور غذا اور دوا حاصل  
 ہوتے ہیں جیسا کہ موصوف اپنی مشہور تفسیر "تہصیر الرحمن و تیسیر المنان" میں  
 تحریر فرماتے ہیں: "تین سے مراد انجیل کا پھل ہے جس میں غذائی اعتبار سے  
 اور طبی اعتبار سے بڑے بڑے فائدے ہیں مثلاً غذائی اعتبار سے کثیر الغذاء  
 ہے، نہایت آسانی کے ساتھ ہضم ہو جاتا ہے اور طبی نقطہ نظر سے وہ طبیعت  
 کو نرم کرتا ہے، بلغم کو خارج کرتا ہے، اگر دوں کو صاف کرتا ہے، مثلاً نہ کی  
 ریگ کو نکالتا ہے، طحال و جگر کے سدے کو کھولتا ہے، بدن کو خربہ کرتا ہے  
 اور بواسیر کی جڑ کاٹ دیتا ہے اس طرح وزیتون کے پھل میں بھی بے شمار فائدے  
 ہیں غذا کے اعتبار سے بھی اور دوا کے اعتبار سے بھی، اور اس کا تیل بھی بڑا طبی  
 ہوتا ہے، انھیں فوائد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سورہ میں ان کی تمجید  
 کھائی ہیں۔"

ہمارے مفسرین کرام کی تخلفیق کے مطابق تین اور وزیتون چاہے خاص دو  
 شہر دوں یا دو خاص پہاڑوں کے نام ہوں یا اس سے مراد بعض خاص مقامات  
 اور خاص مساجد ہوں یا یہ ان جگہوں کے نام ہوں جہاں اخیر وزیتون پیدا ہوتے  
 ہیں یا خود اخیر وزیتون کے پھلوں کے وہ گونا گوں فوائد اور منافع ہوں جو  
 انسان کو ملتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آخراں کا تعلق سورت کے مضامین سے کیا  
 ہے؟ اگر ان میں باجم کوئی ربط نہیں ہے تو پھر اس بے جوڑ قسم کا کیا فائدہ؟  
 اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ: یہ قسمیں صرف کلام کی  
 تاکید کے لئے آتی ہیں اور عموماً ان چیزوں کی کھائی جاتی ہے جو قسم کھانے والے  
 کی نگاہ میں شتم اور مقدس ہوتی ہے اور کیونکہ مذکورہ بالا چیزیں  
 بہت ہی معظم اور کثیر المنافع تھیں اس لئے ان کی قسمیں کھائی گئیں۔ قسم میں



اور اس کے بعد کے مضامین میں ربط و موصولہ نامحسوس ثابت ہے تو ان کا یہ جواب  
عربی زبان کے اسلوب بیان سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

قسموں کے باب میں ملائے امت کے اندر گونا گوں غلط فہمیاں پھیلی  
ہوئی ہیں ان پر تفصیل سے گفتگو کرنے کا یہ تو کوئی موقع نہیں ہے اس لیے ہم  
اسے نظر انداز کرتے ہیں، اس باب میں تفصیل کے طالب مولانا فراہی کی  
— کتاب اسمان فی اقسام القرآن کی طرف رجوع کریں جو عربی اور اردو  
دونوں زبانوں میں شائع ہو چکی ہے اور اس مسئلے کی تحقیق میں حرف آخر کا درجہ  
رکھتی ہے۔

لیکن اس سے باوجود اس موقع پر اختصار کے ساتھ اوپر والے جواب  
کے متعلق ہم خود انھیں محترم مفسروں کے اصول کے مطابق ان سے یہ پوچھنا چاہتے  
ہیں کہ قسمیں اگر کلام کی تاکید کے لیے کھائی جاتی ہیں تو آخر اس تاکید کا بھی تو کوئی  
فائدہ ہونا چاہیے میوں کہ تاکید تو ہمیشہ کسی بات کو پرزور بنانے کے لیے لائی جاتی  
ہے۔ اس لیے قسم کو اگر اس بات میں جس کے لیے وہ کھائی گئی ہے ایک تاکید اور  
زور پیدا کرنے کا طریقہ ہی قرار دیا جائے تو بھی بقول ان کے اس کو خود قسم  
علیہ پر ایک ایسی شہادت ہونی چاہیے جو کسی دعویٰ پر بطور دلیل کے کام دے  
سکے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔ آپ جب اپنی کسی بات کے ثبوت میں منقار  
قانون شہادت کے عام اصولوں سے کسی قدر ہٹ کر جائے اس کے کہ اپنے  
دعوے کے ثبوت میں گواہوں کی گواہی پیش کریں اور وہ اپنے علم کے  
مطابق آپ کی صداقت کی شہادت دیں آپ پہلے ہی موقع پر ایک ایسی  
ذات بوقسم کے انداز میں بطور شاہد پیش کر دیتے ہیں جس پر دونوں فریق  
کا اتفاق و اعتماد ہوتا ہے تو اس قسم کی شہادت کے بعد جسے عرف عام میں  
قسم کہا جاتا ہے آپ کی بات بغیر کسی شک و شبہ کے مان لی جاتی ہے۔ قسم کی یہ  
حقیقت اتنی واضح ہے کہ کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

اسی اعلان میں اللہ تعالیٰ نے بھی بہت سی باتوں کو ثابت کر خدائے تعالیٰ کے لیے قسم کے الفاظ میں جن چیزوں کو پیش کیا ہے انھیں مقلدین کے نزدیک حاکم مسلم ہونا چاہیے۔  
 اتنی واضح بات نہ جانے کیوں تو گوئی کی سمجھ میں نہ آئی اور ان کا ذہن ایسے گوشوں  
 کی طرف بہک گیا جن کا نفس و اندھے کوئی تعلق نہ تھا، اس کی وجہ اس کے  
 سوا کچھ نہیں معلوم ہوتی کہ انہوں نے نمود سورہ کو سامنے رکھ کر سورہ کی  
 آیتوں پر نظم کی روشنی میں غور نہیں کیا، اگر وہ ایسا کرتے تو ناممکن تھا کہ وہ  
 قرآن مجید کے تین وزیتوں کے معنی کی تفسیر و تحقیق کے لیے ابن سینا کے قانون  
 کا دفتر کھول کر بیٹھ جاتے اور انجیر وزیتوں کے طبی فوائد کی تحقیق کے لیے اس  
 کے مخزن المفردات کو کھنگالنا شروع کر دیتے۔

ہم اس سورہ پر جب اعلان نظر کے ساتھ نظم کلام اور ربط آیات کی  
 روشنی میں غور کرتے ہیں تو ہمیں صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سورہ کا نمود یا  
 مرکزی موضوع روز جزا کا اثبات ہے اور اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے  
 سورہ کی چاروں قسمیں بطور شہادت پیش کی گئی ہیں، ان قسموں میں دو  
 قسمیں تو ایسی ہیں جو خاص جگہوں کا نام ہیں یعنی طورین اور بلد امین، ان کے متعلق  
 یہ بات کہ دو اصل یہ دونوں جگہوں کے نام ہیں، شک و شبہ سے بالاتر  
 ہے۔ رہ گیا تین اور وزیتوں کا معاملہ، تو نظم کلام خود متقاضی ہے کہ جب بعد کی  
 دو قسمیں دو خاص مقامات سے تعلق رکھتی ہیں جن میں سے ایک کا نام زمین ہو اور  
 دوسرے کا زمین لیکن جس طرح طورین اور بلد امین خاص خاص جگہوں  
 کے لیے متعارف اور معلوم ہیں اسی طرح تین اور وزیتوں کا نام مقامات کے  
 لیے مشہور و متعارف نہیں ہے۔ اس لیے لوگوں کو ان الفاظ کے  
 معجموں کی تعبیر میں سخت پریشانی اٹھانی پڑی، اور بات سمجھ کر رہ گئی،  
 جیسا کہ پہلے بھی کیا گیا ہے اگر نظم کلام ان کے مد نظر ہوتا تو صرف  
 اختلافات کی بنا پر کہ جب بعد کی دونوں قسمیں دو جگہوں کا نام ہیں وہ

نہر سے بچے کہ ان کے بچے کی دونوں قسموں کو بھی دو گلیوں کا نام ہونا چاہئے۔  
لیکن چونکہ یہ انداز فکر انہوں نے نہیں اپنایا تھا اس لیے بغیر کسی تکلف کے ان کا  
ذہن انہیں کے پھل اور لذتوں کے تیل کے ہی فوائد کی طرف مڑ گیا اور انہوں  
نے زمانہ سوچا کہ آخر یہ ان کے فوائد کے ذکر کا کیا موقع ہے؟

بات لمبی ہوتی چلی جا رہی ہے، لیکن اس کے باوجود اس سورہ کے چار  
مقسم بہ کے متعلق بعض بزرگوں کی اس تقریر کا خلاصہ اس مقام پر درج  
کیا بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا جس میں انہوں نے تین وزیتوں کو اشرف  
الاشجار اور طور سینین و بلدا میں کو اشرف الامکنہ قرار دے کر ان چاروں  
مقسم بہ کی توجیہ بھی کی ہے اور ان کا ربط بھی بتایا ہے۔  
ان کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے:

”اس سورے کے شروع میں جو چار چیزیں بطور مقسم بہ کے آئی ہیں  
یعنی تین، وزیتون، طور سینین اور بلدا میں، ان میں دو تو ایسے درخت  
ہیں جو بہت ہی کثیر النفع ہیں یعنی تین اور وزیتون، اور دو مقامات ہیں جو  
بڑے ہی کثیر البرکت ہیں یعنی طور سینین اور بلدا میں، ان میں سے ایک یعنی  
طور سینین تو وہ مقام ہے جہاں حضرت موسیٰ رب العزت سے گفتگو کرنے  
کا موقع ملا اور دوسرا یعنی بلدا میں جو نبی آخر الزماں کا مولد و مسکن ہے اور  
یہ دونوں مقامات نزول وحی کا محل بھی ہیں۔“

ان میں ربط و مناسبت کیا ہے؟ اس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ خدایتعالیٰ  
کی قسم کو مقصود سے مناسبت اس طور پر ہے کہ درخت کو بھی اس طرح نشو و نما  
ہوتا ہے جس طرح انسان کو، اور جس طرح انسان ایک بہترین حالت میں پیدا  
ہو کر یہ ترین حالت میں پہنچ جاتا ہے جیسا کہ فرمایا: ”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ  
فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ“ اسی طرح  
درخت بھی سوکھ کر کٹنے کے قابل ہو جاتا ہے اور چونکہ یہاں بیان اشرف

الغلو حیات یعنی انسان کا تھا اس کے قسم ہی اشرف المخلوقات کی کمان گئی تاکہ مکمل مناسبت حال رہے اور طور سینین و بلد امین میں یہ مناسبت خراب نہ ہو کہ یہ دونوں چوں کہ محل وحی ہیں اور وحی سے جاننا بت کا علم ہوتا ہے جیسا کہ اس سورہ میں بھی ذکر ہے تو گویا مجازات آخرت سے ان قسموں کو زیادہ مناسبت ہوئی اور یہی مناسبت ان دونوں کے اندر ربط کی وجہ ہے۔  
 اوپر سورہ نین کے منقسم بہ کے متعلق ربط و مناسبت کی جو تقریر فرما کر بزرگوں کی طرف سے نقل کی گئی ہے اسے اپنے ذہنوں میں رکھئے ہم اس پر کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے خود ان کے باہمی ربط و تعلق پر ایک مختصر سی گفتگو کرنا چاہتے ہیں اسی گفتگو میں خود بخود اس کی خامیوں کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا۔

نظم کلام کی روشنی اور سلف کے بعض اقوال کی تائید سے یہ بات بالکل صاف ہو گئی کہ اس سورے کے چاروں مقسم بہ چار مقامات کے نام ہیں۔  
 یعنی جس طرح طور سینین و بلد امین دو معلوم اور مشہور جگہوں کے نام ہیں اسی طرح تین اور نہایتوں بھی اگرچہ بعض وجوہ سے ان کا نام متروک ہو گیا دو مستقل جگہوں کے نام ہیں نظم کلام کے اشارے کے علاوہ دوسرا دلیل بھی ہیں ایک تو یہ کہ سلف کے ایک قول میں تین کے متعلق یہ بات صاف طور پر کہی گئی ہے کہ اس سے مراد حضرت نوح کی وہ مسجد ہے جو کوہ جودی پر واقع تھی اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ کوہ جودی کا دوسرا نام کوہ قین بھی ہے <sup>۳۳</sup> اور وہاں انجیر کے درخت بے شمار تھے جیسا کہ ایک قول میں کہا گیا کہ تین اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں انجیر کے درخت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔  
 دوسرے یہ کہ انجیل میں حضرت مسیح کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ <sup>(۳۴)</sup> ”دن میں وہ انجیل میں تعلیم دیتا تھا اور رات میں نکل جاتا تھا اور اس پہاڑ پر شب بسر کرتا تھا جس کا نام ”کوہ نہیتون“ ہے“ اس بیان میں صاف تصریح ہے

کہ حضرت تسبیح شب میں جس جگہ قیام کرتے تھے اس کا نام کوہ زیتون ہے اس سے منسوب ہے وہ روایت کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ زیتون سے مراد بیت المقدس ہے۔ یا وہ پہاڑ ہے جس پر بیت المقدس واقع ہے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ جس طرح طور سینین اور بلدا میں دو مقامات کے نام ہیں اسی طرح نلین اور زیتون بھی دو مقامات کے نام ہیں اور اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں اس کے بعض شواہد آگے آئیں گے۔

اب اس سوال کو حل کرنا ہے کہ اس سورہ کے عمود یعنی روز جزا کے اثبات میں اور ان مقامات کا ذکر کرنے میں اور وہ بھی مقسم بہ کی حیثیت سے کیا قلم ہے؟ اس کے لئے سب پہلے ہم کو ان مقامات کے بعض اہم تاریخی حالات و واقعات پر نگاہ ڈالنی پڑے گی۔

یہ تو سب کو معلوم ہے کہ حضرت نوح کی قوم پر جو عذاب آیا تو اس کے خاتمے کے بعد آپ کی کشنی کوہ جودی پر ٹھہری جیسا کہ خود قرآن مجید میں آیا ہے پس اس سے تو یہ معلوم ہو گیا کہ یہی وہ مقام ہے جہاں قوم نوح پر جو خدا کی باغی تھی اس بغاوت کے پاداش میں عذاب آیا تھا۔ اور نوح کے ماننے والوں کو جو خدا کے مقبول بندے تھے اس عذاب سے بچا لیا گیا یعنی تین دنہ مقام ہے جہاں خدا کی طرف سے سزا و جزا کا ایک اہم واقعہ ظاہر ہوا کہ ایک قوم اپنی گناہوں کی پاداش میں ہلاک کر دی گئی اور ایک قوم اپنی نیکیوں کے بدلے اس عذاب سے بچائی گئی۔ اس کے علاوہ تورات کی ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جنت میں جب حضرت آدم علیہ السلام سے ایک لغزش ہو گئی تو حوۃ بہشتی انزکیا اور انھوں نے اس وقت اپنی ستر پوشی انجیر کے پتوں سے کی۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو یہ بالکل ممکن ہے کہ حضرت آدم یہیں رہے ہوں اور جب وہ حادثہ پیش آیا تو انھوں نے یہیں انجیر کے پتوں سے اپنے جسم کو ڈھانکا ہو۔ اس طور پر حضرت کے واقعہ

سے پہلے حضرت آدم کے عروج و فصال کی داستان کا تعارف کر لیں۔  
 سرزمین سے وابستہ ہو جاتا ہے اور اس طرح یہ سرزمین دعا پر موقوفہ کی بنیاد  
 پر نعمت و نعمت اور سزا و جزا کے ظہور کی ایک ایسی یادگار بن جاتی ہے جس  
 کے آئینے میں اللہ کے عدل و قسط کے آئین صاف صاف دیکھے جاسکتے ہیں۔  
 اس نوحیہ کے بعد والتین کی قسم کی شہادت سورہ تین کے شروع سے  
 کس طرح چسپاں ہو جاتی ہے اس کا فیصلہ ناظرین خود کر لیں۔

اس طرح تاریخ نے ہم کو یہ بھی بتایا کہ یہود کی شرارتیں جب حد سے  
 بڑھ گئیں یہاں تک کہ انھوں نے حضرت مسیح کے قتل کی سازش تک مکمل کر  
 ڈالی تو ان کے اعمال کی پاداش میں خداوند کا قہر ٹوٹا اور ان کو ملعون قرار  
 دے کر نبوت و امامت کے منصب سے معزول کر دیا گیا اور ان کی جگہ پر عظیم  
 امانت بنو اسماعیل کے حوالہ کر دی گئی۔ دیکھا آپ نے، اسی مقام پر جسے کوہ  
 زیتون کہا جاتا ہے ایک قوم کو اس کے اعمال کی سزا میں ایک عظیم منصب سے  
 اتار کر ذلت و نامرادی کی بیڑیاں پہنائی گئیں اور ان کے مقابلہ میں دوسری  
 قوم کو اس کے ذاتی محاسن کی بنا پر ناز و خلافت عطا کیا گیا اس طرح پاداش  
 عمل کے لازم اور ضروری ہونے پر گویا خود کوہ زیتون شاہد ہے پس لے  
 فافل انسانو! کوہ زیتون کی یہ داستان ہمیشہ نگاہوں کے سامنے رکھو اور  
 روز جزا کے آئنے کی نگہ زیب ہرگز نہ کرو۔ طور سینا کی شہادت اس بات پر کہ  
 گناہ کا رستا و برباد کئے جاتے ہیں اور نیکو کاروں کو خوش حالی و شادمانی کی  
 جنت بخشی جاتی ہے سوسلی اور فرعون کی سرگزشت میں اس طرح بیان ہوئی  
 ہے کہ شاید کوئی اور حقیقت اس طرح بیان نہ ہوئی ہو۔ ہاں روز جزا پر  
 بلعائین کی شہادت کے سمجھنے میں شاید آپ کو زحمت ہو اس لئے ذرا اس کی  
 تفصیل کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے دو حکم  
 کے تحت ایک نوحیہ سماعت اسماعیل کے متعلق دو سرافہریت اسماعیل

کے تعلق کریمت اسحاق والا دوسرے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ اللہ نے  
 پورا کیا لیکن اس کے بعد مسلسل نافرمانیوں اور شرارتوں کے باوجود جب  
 انھوں نے مسیح علیہ السلام کو سولی دینے کی سازش کر ڈالی تو خدا کا قانون  
 مکافات حرکت میں آگیا اور نبوت و حکومت کی ساری نعمتیں ان سے چھین  
 لی گئیں اور ان کو ہمیشہ کے لیے ان سے محروم کر کے بنی اسماعیل کو اس نعمت  
 سے سرفراز کیا گیا۔

بداہین کی یہ شہادت کہ اپنی سادہ اور فطری صلاحیتوں کے مطابق  
 ان کو نعمت نبوت و حکومت سے نوازا گیا، واضح اور کھلی ہوئی ہے لیکن  
 اس کا دوسرا پہلو وقت آخر کے لیے اٹھا رکھا گیا تاکہ وہ تمام بنی آدم کے  
 نیکو کاروں کے لیے رحمت کا اور بدکاروں کے لیے عذاب کا ایک یوم ہو کر  
 بنے۔ یہ امت آخری امت اور یہ دین آخری دین ہے اس کے بعد کسی نئی امت  
 کے آنے کا کوئی امکان نہیں اس کے بعد آئے گی تو قیامت ہی آئے گی۔ یہ گویا  
 آخری عدالت تھی جس کے بعد صرف قیامت کی عدالت قائم ہوگی۔

گویا پوری بات اس طرح ہوئی کہ یہ تمام مقامات جو اپنے اندر جزا و  
 سزا اور نعمت و لعنت کے غیر معمولی واقعات رکھتے ہیں یہ اس بات کی  
 دلیل ہیں کہ اگر تم نتر و در سرکش اور ناسپاسی و معصیت کو فشی کار و یہ اختیار  
 کرو گے اور قیامت کی تکذیب کر کے اپنی بد بختیوں کا بوجھ بھاری کر لو گے  
 تو ہم تمہیں سزا دیں گے اور کوئی نہیں جو اس سزا سے تم کو بچا سکے ہاں اگر  
 تم ہمارے تابع فرمان رہے تو عظیم نعمتوں سے ہم تم کو مالا مال کر دیں گے  
 اور کوئی نہیں جو ان نعمتوں کو تم تک پہنچنے سے روک سکے۔

اب پوری سورہ مع اپنی تمام ضروری تفصیلات کے آپ کے سامنے  
 ہے اسے پڑھیے اور دوسرے مفسرین کی تفسیروں کو بھی اس کے مقابل میں  
 لکھ کر پڑھیے آپ کو اس مطالعہ سے نہ صرف قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی

نوعیت کا علم حاصل ہو گا بلکہ اس کے جاننے کی اہمیت خود ضرورت کا  
احساس ہی پیدا ہو گا جو کجاہ خود اہم چیز ہے (۳)

## حوالہ جات

(۱) الاتقان فی علوم القرآن سیوطی ج ۲ ص ۱۲۲ معی لکلاء مصر

(۲) فتح القدیر لشوکانی ج ۱ ص ۷۲

(۳) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۲

(۴) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۲

(۵) ایضاً

(۶) تبصیر الرحمن و تیسیر المنان للشیخ علاء الدین علی بن احمد المہاشی ج ۱  
ص ۳

(۷) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۲

(۸) یہ عظیم النشان تفسیر، حقوں میں ہے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شذی  
کی ہے۔

(۹) اس کتاب کا ذکر امام سیوطی نے اتقان میں کیا ہے ملاحظہ ہو ج ۲ ص ۱۲

(۱۰) شیخ لاہوری کے حالات کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر و ہجۃ المسامح

والنواظر للعلامة عبدالحی ج ۵ ص ۴۱۲ - حیرت ہے کہ تہند و سنائی مفسرین

اور ان کی عربی تفسیریں کے فاضل مؤلف ڈاکٹر سالم قدوائی نے اپنی کتاب

میں اس تفسیر کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا۔

(۱۱) جدید مفسرین میں ڈاکٹر عبداللہ دراز مرحوم قرآن مجید میں اسی طرح

کے نظم کے قائل تھے جسے علامہ فراہی نے پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے جن کا شمار عالم اسلامی کی معروف اور فاضل ترین

شخصیات میں ہوتا تھا اپنی کتاب ”النباء العظیم“ میں نظم کے متعلق اپنے خیالات



تفصیل سے بیان کیے ہیں اور آخر میں نمونہ کے طور پر سورہ بقرہ کا ترجمہ کیا ہے

اور اس کے اجزاء کا باہم ربط بھی واضح کیا ہے "ملاحظہ ہو" البناء العظیم" ص ۱۵۵

(۱۲) دلائل النظام للفراہی ص ۷۴ و ۷۵ الفرق بین المناسبتہ والنظام

(۱۳) دلائل النظام ص ۷۵ تصویر المعانی و سبکھا فی صوزۃ

(۱۴) دلائل النظام ص ۷۶، ۷۷، ۷۸ الوحدانیۃ

(۱۵) دلائل النظام ص ۷۷

(۱۶) دلائل النظام ص ۷۶

(۱۷) مقالۃ "آراء العلماء فی المناسبات" مجلۃ الجامعة الاسلامیہ بالمدینۃ

المنورہ جلد ۳ شمارہ ۲ دسمبر ۱۳۸۶ ص ۴۸

یہ فاضلانہ مقالہ ۵ قسطوں میں شائع ہوا۔

(۱۸) اس تفسیر کا نام "منہج میون المعانی و مطلع شمس المثنائی" ہے مصنف

کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو آثار الکرام ص ۱۹۷ یہ تفسیر پانچ ضخیم جلدوں

میں سید تقی صاحب مرحوم دکنھٹو کے کتب خانہ میں موجود ہے تفسیر

کی خصوصیات کے لیے دیکھئے "ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں"

از ڈاکٹر سالم قدوائی ص ۵۲ - ۵۸

(۱۹) ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں ص ۵۸

(۲۰) تفسیر بیان القرآن ج ۱ ص ۹۲ مطبوعہ تاج کمپنی لاہور

(۲۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۱۸ مطبوعہ ۱۳۸۵ھ

(۲۲) تفسیر بیان القرآن ج ۱ ص ۷۹

(۲۳) تفسیر فی ظلال القرآن تفسیر آیت مذکورہ (پبلیکیشن)

(۲۴) سورہ انفال آیت ۶۵

(۲۵) سورہ انفال آیت ۶۶

۲۶ سورہ بقرہ آیت ۱۹۱

(۲۷) ملاحظہ ہو انکشاف ج ۱ ص ۱۹۱ اور تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۳۳

(۲۸) سورہ بقرہ آیت ۱۸۹

(۲۹) سورہ نساء آیت ۱۷۶

(۳۰) سورہ بقرہ آیت ۱۹۱

(۳۱) سورہ بقرہ آیت ۱۹۳

(۳۲) تفسیر تبصیر الرحمن و تیسیر المنان ج ۲ ص ۶۶

(۳۳) سورہ الدھن آیت ۴ و ۵

(۳۴) مقام تین کا ذکر کلام عرب میں بھی آیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عرب

اس مقام سے بخوبی واقف تھے۔ نامور جاہلی شاعر نابذ ذہبانی کہتا ہے:

وَهَبْتَ السَّيِّمَ مِنْ تَلْقَاءِ ذِي أُسْرٍ

تُسْرِجِي مَعَ اللَّيْلِ مِنْ مَوَادِّهَا صِرَافًا

صُرَبِ الظَّلَالِ أَلْتَيْنِ الثَّنِينَ عَنْ عَرَضٍ

يُسْرُجِينَ فِيهَا قَلِيلًا مَا وَهَّ شَمْبَا

ملاحظہ ہو دیوان نابذ ص ۱۰۲ مطبوعہ دار صادر دار بیروت ۱۹۶۰ء

اس تفریح کی موجودگی میں تفہیم القرآن کے مؤلف مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

کا یہ خیال حیرت انگیز ہے کہ اثنین و انزیتوں کے الفاظ سن کر یہ معنی ایک

ایک عام عرب کے ذہن میں نہیں آ سکتے تھے اور نہ یہ بات قرآن کے مخاطب

اہل عرب میں معروف تھی کہ تین اور زیتون ان مقامات کے نام ہیں "تفہیم

القرآن جلد ششم ص ۳۸۶۔ مقام تین کی مفصل تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو

ملازم فزای کی کتاب مفردات القرآن ص ۳۱ نیز تفسیر سورہ الدھن۔

(۳۵) لوقا باب ۲۱ آیت ۳۷

(۳۶) کتاب پیدائش باب ۲ آیت ۸

(۳۷) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے تفسیر سورہ الدھن لفظی

(۳۸) اس دعویٰ کی دلیل میں اعمشی کا یہ شعر پیش کیا جاتا ہے :

ایض لا یزہب الہزال ولا یقطع رحماً ولا یخون إلا  
حالانکہ یہاں آلاء دراصل اِلَّا کی تحفیف ہے ملاحظہ ہو جہرۃ اللغۃ لابن  
درید ج ۱ ص ۲۰ اس کے سوا پورے کلام عرب میں آلا غ کی واحد کے طور پر  
لفظ اِلَّا کا کہیں وجود نہیں ہے۔

۲۵ ص ارشاد ہے : کَلَّا اِنَّهُمْ مَنَّ رَبُّهُمْ يَوْمَ مَبْنِ الْكُحُوْدِ بَوْنٍ لِّعَنِ كُفَارٍ  
اس روز حجاب میں ہوں گے اس سے ثابت ہوا کہ مومنین رویت سے مشرف  
ہوں گے۔ یہ رویت کس طرح کی ہوگی اس کے لیے ملاحظہ ہو علامہ ذراہی کی  
تازہ شائع شدہ تصنیف ”انقائد اِلَّا عیون العقائد“ ص ۱۰۵

(۲۰) سورہ قیامہ آیت ۲۲ - ۲۵

(۲۱) سورہ عبس آیت ۳۸ - ۴۱

(۲۲) سورہ نور آیت ۳۱

(۲۳) یہ تلخیص مولف تفسیر تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحی کی کتاب

”قرآن اور پردہ“ سے ماخوذ ہے۔

(۲۴) یہ خط ”نقوش لاہور“ کے مکاتیب نمبر میں شائع ہوا ہے حصہ دوم ص ۸۳

# افخوان المسلمون کی تحریک

## پس منظر اور جائزہ

(۲)  
جناب محمد راشد

حسن البنا نے مختلف موقعوں پر اپنی تنظیم کے پروگراموں کی تفصیل بیان کی ہے، ان کو دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مصر میں ہمہ گیر انقلاب کے خواہاں تھے، اسی لئے ان کا دائرہ عمل مصر کے ہر طبقہ تک پھیلا ہوا تھا۔ بنگاؤں اور قریبات کی مسجدوں سے لے کر شہروں میں کارخانوں کے مزدوروں تک میں بڑی تیزی سے ان کی تحریک کا اثر بڑھ رہا تھا۔ اسکولوں اور کالجوں کے طلباء نے تو گویا اس تحریک کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا تھا، افخوان المسلمین کے نوجوان ہر طبقہ میں ان کے مزاج اور ان کے مفاد کے مطابق باتیں کرتے تھے مثلاً کسانوں میں زمین کی منصفانہ تقسیم، اور پیداوار میں ان کے جائز حقوق ملنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ وہ زمانہ تھا کہ جب مصر کی سیاست کی باگ ڈور انھیں رہنماؤں کے ہاتھوں میں تھی جن کا تعلق باکیرداروں اور زمینداروں سے تھا، اس لئے افخوان جس عادلانہ نظام کے قیام کا مطالبہ کر رہے تھے وہ حقیقت وہ ہر طبقہ کے لوگوں کی آواز تھی، حسن البنا

نے اپنی برصغریٰ ہونی طاقت کا اندازہ کر لیا تھا، لیکن انھیں یہ بھی اندازہ تھا کہ سیاسی محاذ پر انھیں کامیابی نہیں ہو سکتی کیونکہ مصر کی تمام سیاسی پارٹیاں، شاہ فاروق، انگریز، غیر ملکی سرمایہ دار، سب ان کے خلاف محاذ بنالیں گے، اور ایکشن میں انھیں کامیابی حاصل نہیں ہوگی، (۲) اس طرح اسلامی حکومت کے قیام کا تصور کہیں بھی حقیقت نہیں بن سکے گا۔ غالباً اس طریقہ کار میں ناکامی کے اندیشے سے انھوں نے اپنے مقصد کے حصول کے لئے رضا کاروں کی تربیت و تنظیم کا وسیلہ اختیار کیا، جو وہ شاید کر رہے تھے بظاہر عوام کی فلاح و بہبود کے خیال سے لیکن درحقیقت وہ اس طرح عوامی انقلاب لانے کے بارے میں سوچ رہے تھے اور مقصد کو حاصل کرنے کے لئے تناید رضا کاروں کے ذریعہ مصر میں بڑے پیمانے پر غارت خیزی کی اسکیم بنا رہے تھے۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ عوام ہر انقلاب کے لئے تیار ہیں، کیونکہ ۱۸۸۲ء - ۱۹۱۹ء میں مصر کے عوام نے اپنے عزم و حوصلہ کا ثبوت دے دیا تھا، ۱۹۵۲ء میں جمال عبدالناصر کی قیادت میں جو انقلاب آیا، ان کی کتاب، فلسفہ الثورہ پڑھنے کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اور ان کے ساتھی بھی اسی بات پر متفق تھے کہ مصر میں جو بھی انقلاب آئے گا عوام اس کا دل سے خیر مقدم کریں گے، چنانچہ وہ اسی یقین کے تحت فوج میں بڑی خاموشی سے انقلاب کا خاکہ مرتب کر رہے تھے، حسن البنا کی رسائی فوج تک ناممکن تھی لیکن وہ اس بات کی مسلسل کوشش کر رہے تھے کہ ان کی تحریک کا تعارف فوج حلقہ میں بھی ہو جائے، غالباً وہ یہ کوشش اس لیے کر رہے تھے اگر اخوان کے رضا کاروں کے ذریعے مصر میں

- (۱) دیکھئے تفصیل: الاخوان المسلمین ص ۷۸ : ڈاکٹر اسحاق الحبیبی  
 (۲) اسماعیلہ کے حلقہ سے ایک مرتبہ وہ ایکشن لڑے بھی تھے جس میں انھیں ناکامی ہوئی۔

خارجی شروع ہو تو فوج میں الہی تحریک کی مخالفت نہ کی جائے یعنی فوج حکومت اور فاروق کی آلہ کار نہ بنے بلکہ وہ عوام کا ساتھ دے چنانچہ حسن البنا کا تعلق انور السادات سے ہوا، وہ فوج میں اہم عہدہ پر فائز تھے، وہ بھی جمال عبدالناصر کے ساتھ ۱۹۵۲ء کے انقلاب کی تیاری میں مہمک تھے، انور السادات حسن البنا سے بہت متاثر ہوئے لیکن عملی طور پر اپنے ساتھیوں کے ساتھ رہے۔ انور السادات کے ذریعہ اخوان کی تحریک فوج کے دوسرے افسروں تک پہنچی، ان میں عبدالمنعم اور رشاد المہستا قابل ذکر ہیں، ان دونوں حضرات پر حسن البنا اور اخوان کی تحریک کا بے حد اثر ہوا اور وہ فوج میں اس تحریک کے مبلغ بن گئے اس اثر کو فوج کے دوسرے لوگوں نے بھی محسوس کر لیا، جس کے نتیجے میں ان دونوں حضرات سے اکثر و بیشتر چیزیں صفیہ راز میں رکھی جاتی تھیں، یہی نہیں بلکہ انقلابی کونسل کے ممبروں نے متفقہ فیصلہ سے ان دونوں حضرات کو مجلس عالمہ سے بھی الگ کر دیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ انقلابی کونسل کے لوگ یہ چاہتے تھے کہ فوج میں کسی بھی سیاسی تحریک کا اثر نہ رہے، جبریل نجیب نے اپنی خودنوشت ڈائری میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں: "رشاد المہستا اور عبدالمنعم عبدالرؤف دونوں پر اخوان المسلمین کی تحریک کا اتنا اثر ہوا کہ ہم لوگ انھیں اپنی انقلابی کونسل کی مجلس عالمہ سے الگ کرنے پر مجبور ہو گئے، اس کی وجہ یہ تھی کہ ہم نہیں چاہتے تھے کہ کوئی بھی سیاسی تحریک فوج کے اندرونی مسائل میں دخیل ہو، خواہ اس تحریک کے اصول و مقاصد کچھ بھی ہوں!"

انقلابی کونسل کے ممبروں کی کوشش تھی کہ وہ حسن البنا اور ان کی تحریک سے پوری طرح باخبر رہیں اور دوسری طرف حسن البنا یہ چاہتے تھے

۱) الاخوان المسلمون: ص ۲۲۲: اسحاق المحیئی۔

کان کلان فوج میں زیادہ سے زیادہ ہو، لیکن دونوں کی کوشش یہ تھی کہ  
 ان کے آئندہ پروگراموں کی ان میں سے کسی کو غور نہ ہونے پائے رضا کاروں  
 کی خفیہ تنظیم کے جو اصول مرتب کئے گئے تھے ان میں یہ بھی تھا کہ تنظیم کی ہر چیز کو  
 صیغہ راز میں رکھا جائے گا اور اگر کسی ممبر نے تنظیم کے اصولوں کی مخالفت  
 کی تو اسے موت کی سزا بھی دی جاسکتی ہے، حسن البنا نے خفیہ تنظیم کی طرف  
 بڑی توجہ کی اور اس کے ممبران کے لئے دینی اور جسمانی تربیت کے جو اصول  
 بنائے ان سے ان کی تنظیمی صلاحیت کا اندازہ ہوتا ہے، ۱۹۴۵ء کے بعد  
 فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کے درمیان اختلافات بڑھنے لگے اور  
 انگریز اس اختلاف کو مذہبی اور سیاسی رنگ دے رہے تھے اور مسالہ یحید  
 سے پیچیدہ تر ہونا جاری رکھا یہاں تک کہ خانہ جنگی کی نوبت آگئی چنانچہ ۱۹۴۸ء میں فلسطین  
 کے عربوں کی حمایت میں عرب ممالک نے اپنے اپنے فوجی دستے روانہ کئے جنہوں  
 نے بڑی بہادری اور جان نثاری سے سامراجی طاقتوں کا مقابلہ کیا، دوسری طرف  
 یہودیوں کی مدد تو تقریباً تمام مغربی ممالک کر رہے تھے جن میں برطانیہ کھلم کھلا  
 اسرائیل کا ساتھ دے رہا تھا اس جنگ میں اخوان المسلمین کے رضا  
 کاروں نے بھی عربوں کی فوج کے ساتھ پورا حصہ لیا اور بڑی بہادری اور  
 شرف و شہادت کا ثبوت دیا۔ مصری فوج کے افسروں پر اخوان کے جوش و خروش  
 کا بڑا اثر ہوا، چنانچہ یہیں سے اخوان کے رضا کاروں اور خفیہ تنظیم کے  
 سربراہوں کا تعلق اور ربط مصر کے اعلیٰ فوجی افسروں سے ہوا، جن میں  
 جمال عبدالناصر، ذکریا محی الدین، کمال الدین حسین، حسین اشافنی، جمال  
 سالم، صلاح سالم، عبداللطیف بغدادی قابل ذکر ہیں، اور یہی حضرات  
 انقلابی کونسل کے رُوح رواں بھی تھے، انور السادات اور حسن البنا  
 کے درمیان تعلق و ربط پہلے سے قائم ہو چکا تھا، عربوں کی جنگ فلسطین  
 میں ناکامی سے تمام عرب عوام پر بڑا اثر پڑا، اور لوگوں کو یقین

ہو گیا کہ عرب حکمرانوں کی اس میں سادش شامل ہے، کیونکہ شہیک اس  
 وقت جبکہ عربوں کی فوج ہر محاذ پر آگے بڑھ رہی تھی اچانک جنگ بندی  
 کا اعلان کر دیا گیا اور فوجوں کو اپنے اپنے علاقوں میں واپس جانے کا  
 حکم دے دیا گیا۔ جہاں تک فوج کے بفسروں کا تعلق ہے تو وہ لمحہ بہ لمحہ  
 حالات سے باخبر تھے اور انھیں یہ بھی علم ہوتا رہتا تھا کہ آگے اور پیچھے جانے  
 کے احکام کہاں سے صادر ہو رہے ہیں، جمال مہدانا اور ان کے ساتھیوں  
 کو فاروقی اور ان کی حکومت کی غداری اور منیر فرشتی کا یقین تھا۔  
 ۱۹۴۸ء تک افغان المسلمین کی تحریک مصر میں بڑی طاقت ور  
 ہو چکی تھی اور رضا کاروں اور خفیہ تنظیم کے ذریعہ کسی وقت بھی مصر میں  
 خانہ جنگی کرائی جاسکتی تھی، لیکن اس عرصہ میں اخوان المسلمین کے بانی اور  
 روح رواں حسن البنا بھی ایک نامعلوم شخص کے ہاتھوں قتل کر دیے گئے  
 یہ تو ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا کہ کس شخص نے حسن البنا کو قتل کیا ہے لیکن  
 لوگوں کو اس بات کا یقین ہے کہ ان کے قتل کی سازش میں ملکی اور غیر  
 ملکی عناصر شامل تھے حسن البنا کے بعد اخوان کی تحریک بڑے نازک  
 اور کٹھن مرحلہ سے گزر رہی تھی، ایک طرف نفاذی پانٹا کے قتل کی وجہ سے  
 اخوان پر حکومت ہر طرح کی پابندی عائد کئے ہوئے تھی تو دوسری طرف خود  
 پارٹی میں اختلافات شروع ہو گئے تھے اختلافات کا بنیادی سبب حسن  
 البنا کی قائم مقامی کا مسئلہ تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن البنا کے بعد جو لوگ  
 بھی پارٹی میں نمایاں حیثیت رکھنے تھے وہ تقریباً ایک ہی مرتبہ کے تھے  
 اس لئے ان میں سے کسی ایک پر اتفاق نہیں ہو پا رہا تھا دوسری وجہ  
 یہ تھی کہ ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ گروپ تھا اس لئے آپس کے  
 اختلافات سے پارٹی کا شیرازہ درہم برہم ہونے کا خطرہ لاحق ہو گیا  
 تھا۔ ان حالات میں اس تحریک کو ایک ایسی سنجیدہ قیادت کی ضرورت



ہی جو تحریک کے سیمبی کی صحیحہ لوئر ورلڈ ہونے دے اور دوسری طرف  
 آئندہ کے پروگراموں کی تشکیل بھی اس طرح کرے کہ نوجوانوں کے جذبات  
 پر اس کا پورا قابو رہے اور تشدد اور انتہا پسندی پر مبنی کوئی بھی عمل وجود  
 میں نہ آنے پائے عہد تک پارٹی میں حسن البنا کے جانشین کی تلاش جاری رہی  
 اور کسی پر اتفاق نہ ہو سکا، اس عہد میں شیخ حسن الباقوری عارفی طور پر مرشد  
 عام کے عہدہ پر فائز رہے، وہ ازھر کے ہونہار فرزند، سنجیدہ باوقار اور علمی  
 حیثیت سے ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ خطابت کا ملکہ انھیں قدرت  
 سے ودیعت ہوا تھا، ان سب خوبیوں کے ساتھ وہ حسن البنا کے منہ  
 خاص اور تحریک کے سرگرم رکن بھی تھے۔ لیکن یونیورسٹی کے حلقہ کے نوجوان  
 انھیں مرشد عام کی حیثیت میں قبول کرنے کو تیار نہیں تھے، دوسرے  
 حضرات جو مرشد عام کے عہدہ کے لئے اُمیدوار تھے ان میں حسن البنا  
 کے بھائی عبدالرحمن البنا، ان کے بہنوئی عبدالکحیم عابدین، صالح عطاؤ  
 اور شیخ الغرغلی تھے۔

مگر جب پارٹی کے ممبران میں سے کسی ایک پر اتفاق نہ رہا تو حسن الباقوری  
 کو جو پارٹی سے باہر کے آدمی تھے مرشد عام کے عہدہ کے لئے منتخب کیا گیا۔  
 ہضیبی اخوان کی تحریک سے بہت متاثر تھے لیکن اس کے سرگرم کارکن  
 نہیں تھے اخوان کے حلقہ میں ان کی عزت اس وجہ سے تھی کہ وہ مصر کے مشہور  
 قانون دان ہونے کے علاوہ حکومت کے اعلیٰ ذمہ داران سے بھی تعلقات  
 رکھتے تھے، حسن البنا کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی تھی کہ وہ ہر طرح کے لوگوں  
 کو اپنے ساتھ کھین تاکہ ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھا سکیں، ہضیبی کی  
 زندگی کا وہ تہائی حصہ عدالتوں کی چہار دیواری کے درمیان گزرا تھا، ان

کی زندگی ایک وکیل کی حیثیت سے شروع ہوئی تھی پھر وہ مختلف اصلاح  
 میں مصروف ہوئے اور بعد میں ترقی کر کے سپریم کورٹ کے جج ہو گئے۔  
 اسی طرح ان کی شخصیت لوگوں کی نظروں میں بڑی بھاری بھر کم لگی تھی۔  
 انھوں نے نہ صرف اخوان کو جو ان کے شدید خطرہ سے بچا لیا بلکہ اپنی شخصیت  
 اور حکمت عملی سے تحریک کے توازن کو بھی برقرار رکھا، لیکن حسن البنا کی  
 وفات سے جو خلا پیدا ہو گیا تھا اس کی تلافی نہیں ہو پائی، مئی ۱۹۴۹ء  
 سے ۱۹۵۲ء تک تحریک کی سرپرستی کرتے رہے، انفراشی کے قتل کی وجہ  
 سے سرکاری حلقہ میں اخوان کے خلاف جو انتقامی جذبہ پیدا ہو گیا تھا وہ ذہن  
 پارٹی کے لیڈر نجاس پاشا کی قیادت میں حکومت کی تشکیل کے بعد بدل  
 گیا۔ چنانچہ اخوان پر سے وہ تمام پابندیاں اٹھائی گئیں جو ان پر انفراشی اور  
 عبدالمہادی کی حکومت کے زمانہ میں ماید کی گئیں تھیں، نجاس پاشا کی  
 وزارت کے زمانہ میں اخوان اپنی اندرونی تنظیم میں زیادہ مصروف  
 رہے، چنانچہ حکومت کے خلاف اس عرصہ میں کوئی بڑا ہتکامہ یا مظاہرہ  
 نہیں ہوا، اس زمانہ میں خفیہ تنظیم کی طاقت میں بھی اضافہ ہوا، ۱۹۵۲ء  
 میں مصر کا انقلاب جمال عبدالناصر اور جنرل نجیب کی قیادت میں آیا، جس  
 کا مصر کے ہر حلقہ میں خیر مقدم کیا گیا، لوگوں کے تاثرات کو دیکھ کر انقلابیوں  
 نے یہ کہا کہ انقلاب فوج کا لایا ہوا نہیں بلکہ یہ عوام کے دلوں کی آواز  
 ہے، اخوان المسلمین نے بھی اس انقلاب کا کھلے دل سے خیر مقدم کیا۔  
 کیونکہ ان کے لیڈروں کے لئے انقلابی کونسل کے لوگ نئے نہیں تھے  
 ان کا تعارف رضاکاروں کی تربیت کے موقع اور جنگ فلسطین میں  
 ہو چکا تھا، جہاں تک مصر کی دوسری سیاسی پارٹیوں کا تعلق تھا ان پر

۱۰، الاخوان المسلمون؛ منشور اسکاکی الحسینی۔

اوس چوٹی، کچھ عارضہ وقوع اور ناگزیروں کی سرپرستی کے ختم ہو جانے کے بعد ممبران اپ ان کا مستقبل نہیں رہ گیا تھا۔ دوسری طرف انقلابیوں کے تمام ممبروں کا اس بات پر اتفاق تھا کہ ممبران جو کچھ سیاسی اور سماجی ابتیری پیدا ہوئی ہے اس کی ذمہ داریاں کی سیاسی پارٹیاں اور ان کے شاہ فاروق ہیں، اس لئے اخوان المسلمین کو چھوڑ کر باقی تمام سیاسی پارٹیوں پر انقلابی کونسل کی کڑی نگاہ تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدائی مرحلہ میں الاخوان المسلمون نے انقلاب کو لوگوں میں مقبول بنانے میں بڑا اہم رول ادا کیا، چنانچہ بہت سے لوگوں کو یہ شبر بھی پیدا ہو گیا تھا کہ انقلاب کے پیچھے اخوان کا ہاتھ ہے، ادھر انقلابی کونسل کے لوگ بھی اخوان سے بہت قریب ہو گئے تھے، جمال عبدالناصر اور جمال نجیب نے مختلف موقعوں پر اخوان کی مذہبی اور سماجی خدمات کو سراہا تھا اور حسن البنا سے اپنی گہری عقیدت کا اظہار بھی کیا تھا، لیکن اصل مسئلہ دوسرا تھا جس میں بڑی نزاکت تھی وہ مسئلہ یہ تھا کہ آئندہ کے پروگراموں میں انقلابی کونسل کے لوگ اخوان کو کہاں تک اپنے ساتھ رکھ سکیں گے، وہ انقلاب کو عوام میں پوری طرح مقبول بنانے کے بعد اخوان کو نظر انداز کر دیں گے یا ان کے مشوروں سے اپنی داخلہ اور خارجہ پالیسی مرتب کریں گے۔ یوں تو انقلابی کونسل کے ارکان اخوان کو اپنے ساتھ رکھنا چاہتے تھے مگر ان کے عمل کے دائرہ کو محدود کر کے جہاں تک مذہبی اصلاح اور سماجی فلاح و بہبود کے کام کا تعلق ہے تو اس میں انقلابی ضرور اخوان کو آگے بڑھانا چاہتے تھے۔

مگر جہاں تک خالص سیاست کا تعلق تھا اس میں وہ انفرادی طور پر تو مشورہ لینے کو تیار تھے لیکن ایک تحریک یا جماعت کی حیثیت سے انہیں اپنے معاملات میں دخیل نہیں کرنا چاہتے تھے، کیونکہ انہوں نے جو

خاکہ مرتب کیا تھا اس میں مصر کی سیاسی ہنج کی تفصیل تو نہیں تھی لیکن اس کا اجمال  
 خاکہ ضرور مرتب ہو چکا تھا۔ جس میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی تھی کہ مصر کی سیاسی جماعتوں کو  
 انقلابی کونسل کے پروگراموں کی تشکیل میں نہ شامل کیا جائے گا کیوں کہ  
 انہیں کسی فرد پر بھی پوری طرح اعتماد نہیں تھا خواہ اس کا تعلق کسی بھی سیاسی  
 پارٹی سے ہو، جس میں اخوان المسلمین بھی شامل تھی، چنانچہ انقلابی کونسل  
 کے ممبروں کی یہ خواہش تھی کہ اخوان المسلمین بھی دوسری سیاسی جماعتوں  
 کی طرح اپنے کو ختم کر دے اور اپنا دائرہ عمل لوگوں کی اصلاح تک محدود  
 رکھے۔ اس کام میں انقلابی کونسل ان کی ہر طرح کی معنوی اور مادی مدد  
 کرنے کے لیے تیار تھی، اخوان المسلمین کے لیے یہ مشورہ بڑا صبر آزما اور  
 ہمت شکن تھا۔ سمجھیں کہ اس مشورہ کو ماننے کا یہ مطلب تھا کہ ان کی تنظیم  
 کا اصل مقصد فوت ہو جائے اور اس نے اب تک لوگوں میں جو سیاسی  
 کام کیا ہے اس پر پانی پھر جائے۔ کیوں کہ ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۳ء تک اخوان  
 کی تحریک کا نصب العین مذہبی اصلاح اور سماجی فلاح و بہبود کے  
 بجائے خالص سیاسی ہو کر رہ گیا تھا اور اس کی وجہ سے انہیں بڑی بڑی  
 وادیوں سے گزرنا پڑا، ہزاروں نوجوانوں کے پیروں میں بیڑیاں تک  
 بٹریں اور ہزاروں موت کے گھاٹ اتار دیے گئے اب ان سے یہ مطالبہ  
 کیا جائے کہ وہ اپنے کو سیاسی جماعت کی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف مذہبی  
 جماعت کی حیثیت سے باقی رکھیں کسی طرح بھی جماعت کے کسی طبقہ میں  
 قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا اور خاص طور سے جب وہ اپنی سیاسی کامیابی  
 کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں، اس صورت میں ان کے لیے یہ  
 نا ممکن تھا کہ وہ انقلابی کونسل کے لوگوں کے آلہ کار بنے رہیں اور جس منزل  
 سے یہ تحریک شروع ہوئی تھی اسی کی طرف دوبارہ واپس چلے جائیں۔  
 انقلابی کونسل کے ممبروں نے پہلے ہی یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ وہ حکومت

کے اقتدار کو کسی بھی پارٹی کے حوالے نہیں کریں گے بلکہ وہ خود ایک  
 پارٹی تشکیل دیں گے جو انقلابی کونسل کے افکار و تصورات اور ان  
 کے سیاسی پروگراموں کی حامل اور علم بردار ہوگی، اس طرح وہ  
 بالواسطہ اور بلاواسطہ حکومت کرتے رہیں گے ۱۹۵۲ء سے ۱۹۵۴ء  
 تک اخوان المسلمین کے رہنما اور انقلابی کونسل کے ممبروں کے درمیان  
 گفت و شنید کا سلسلہ جاری رہا لیکن بنیادی اختلاف ہونے کی وجہ سے  
 مفہمت اور مصالحت کی کوئی شکل نہ نکل سکی یہ زمانہ دونوں کے لیے  
 بڑی کشمکش کا زمانہ تھا، اور دونوں اس کشیدگی کے خطرناک نتائج کو دیکھ  
 رہے تھے، اخوان ایک عوامی تحریک تھی، دوسرے اس کے رضا کاروں کی ستر  
 گرمیوں اور اس کی خفیہ تنظیم کی طاقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا،  
 ۳۔ اخوان المسلمین کو اپنی طاقت کا اندازہ تو ضرور تھا لیکن مسلح فوج کی  
 طاقت اور انقلابی کونسل کے ممبروں کے عزائم کا بھی انھیں علم تھا اس کے  
 ساتھ فوج سے تصادم کے بھیاں تک نتائج سے بھی پوری طرح آگاہ تھے۔  
 چنانچہ اخوان کے اس گروہ کی جو بڑی حد تک اعتدال پسند اور دوراندیش  
 تھا، یہ رائے تھی کہ حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے تحریک کے دائرہ عمل  
 کو فی الحال مذہبی امور تک محدود کر دینا چاہئے اور بعد میں حالات کے  
 پیش نظر سیاسی معاملات میں مناسب فیصلہ کرنا چاہئے، کیوں کہ موجودہ  
 حالات میں پارٹی اور ملک کا مفاد اسی میں ہے کہ انقلابی کونسل سے تصادم  
 نہ ہونے پائے اور جہاں تک ممکن ہو ان کے ساتھ تعاون کیا جائے، اس  
 گروہ کی قیادت ازہری حلقہ کے لوگ کر رہے تھے لیکن یونیورسٹیوں  
 اور کالج کے طلباء اور ان کے رہنما اور بعد میں رضا کاروں اور خفیہ  
 تنظیم کے میڈروں نے بھی اس مشورہ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ازہرہ  
 حلقہ کی قیادت اُس وقت شیخ حسن الباقوری، شیخ غزالی، شیخ سعید

سابق کرتے تھے، حسن اسماعیل انھیں جن کی سلامت طبع، اور وہی  
توازن لوگوں میں مسلم تھی اخوان کو اس نازک مرحلہ میں جذبات کے  
دھارے میں بہنے سے روک نہیں سکے،

چنانچہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ پارٹی میں اس وقت کوئی مضبوط قیادت  
نہیں ہے اس لئے ہر لمحہ نضاد م کا اندیشہ ہوتا تھا، خاص طور سے خفیہ تعلیم  
پر مرشد عام حسن انھیں کا بالکل کنٹرول باقی نہیں رہ گیا تھا، اور اتنی تعلیم  
سے انتہا پسندی کا کوئی عمل بھی سر نہ ہو سکتا تھا جو پارٹی کے لئے تباہی کا  
سبب ہو سکتا تھا۔

اس عرصہ میں دو ایک مسائل میں اخوان اور انقلابی کونسل کے  
ممبروں کے درمیان شدید اختلافات ہی پیدا ہوتے جو صرف سطحوں پر  
مظاہروں کے بعد ختم ہو گئے اور کوئی خطرناک صورت حال نہیں پیدا  
ہوئی۔ ان اختلافات کے پیدا ہونے کا سبب جنرل نجیب اور جمال  
عبدالناصر کے درمیان اختلافات، ہیئتہ التحریر (آزادی کمیٹی) کی تشکیل،  
اور نہر سوئز کا معاہدہ تھا، یہ تینوں مسائل ایسے تھے جن میں اخوان اور  
انقلابی کونسل کے لوگوں کو یقین ہو گیا کہ وہ انتہا پسندی سے باز  
نہیں آئیں گے اور حکومت کے خلاف سازش کرنے میں بھی انھیں ہاک  
نہ ہوگا۔ دوسری طرف یہ حقیقت ہے کہ اخوان المسلمین کی اعلیٰ قیادت  
نے حکومت کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا، مگر اس کے لئے کیا طریقہ اور  
کیا ذریعہ کیا اختیار کیا جائے یہ بات طے نہیں ہو سکی تھی، حسن انھیں نے  
جمال عبدالناصر کے خلاف ہر طرح کے پروپیگنڈے کئے، مصر میں ہی نہیں  
بلکہ مصر کے باہر جا کر انقلابی کونسل کی غلط سیاست کو طشت از نام  
کیا، اور نہر سوئز کے معاملہ میں نئے معاہدہ سمومصر کے خلاف ایک سازش  
قرار دیا، جمال عبدالناصر اور ان کے ساتھیوں نے اس معاہدہ کی وجہ

کیا اصرار الزامات کی تردید کی جو اخوان کے حلقہ کی طرف حمایت کئے جا رہے  
 تھے اس وقت کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد بڑی آسانی سے یہ فیصلہ  
 کیا جاسکتا ہے کہ اخوان نے تشدد پسندی کی پالیسی اختیار کرنے کا فیصلہ  
 کر لیا تھا اور وہ حکومت سے تصادم کے لیے کوئی جیلہ تلاش کر رہے تھے  
 ادھر انقلابی کونسل کے لوگ بھی کسی ایسے موقع کی تلاش میں تھے جس میں  
 اخوان کو اپنی گرفت میں لاسکیں، گویا طرفین کی جانب سے محاذ آرائی  
 کی ضرورت ہو چکی تھی اسی عرصہ میں ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو جس وقت جمال عبدالنہا  
 اسکندریہ میں ایک عام جلسہ کو خطاب کر رہے تھے ان پر قاتلانہ حملہ کر  
 گیا، حملہ آور نے اپنے کو اخوانی بتایا، اخوان کے حلقہ سے اس حملہ کو  
 انفرادی جرم قرار دیا گیا اور پارٹی کی طرف سے اس سے لاعلمی کا اظہار  
 کیا گیا مگر انقلابی کونسل نے اس حملہ کو اخوان کی منظم سازش قرار دیا  
 اور اخوان کی ہر طرح کی تردید اور اس جرم سے برأت کا اظہار کرنے کے  
 باوجود ان کو اس جرم میں ملوث سمجھا گیا، چنانچہ جمال عبدالنہا اور ان کے  
 ساتھیوں نے اخوان کی طاقت کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ انقلابی  
 گروہ اس واقعہ کے بعد کسی بھی گفت و شنید یا مصالحت و مفاہمت  
 کے لئے بالکل تیار نہیں ہوا۔ مرشد عام حسن المصیبی نے صلح کے لیے بڑی  
 کوشش کی اور جمال عبدالنہا کو یہ بھی بتایا کہ انھوں نے یہ فیصلہ کر لیا  
 کہ اخوان سیاست میں ذخیل نہیں ہوں گے اور صرف مذہبی اور سماجی  
 امور تک اپنے دائرہ عمل کو محدود رکھیں گے، لیکن جمال عبدالنہا نے ہشیو  
 کے اس فیصلہ کو سیاسی چال قرار دے کر بات چیت کرنے سے انکار کر دیا  
 اور اس کے بعد اخوان کو اپنے شکنجے میں جکڑنا شروع کر دیا۔ سب سے پہلے  
 انہوں نے اخوان کی ذخیل تنظیم کے تمام مرکزوں پر چھاپے مروا کر ان کے سارے  
 سامان پر قبضہ کر لیا اور تنظیم کے ممبروں اور لیڈروں کی گرفتاری شروع

کردی اور چند ہی دنوں میں سب کو جیل میں بھر دیا، اخوان کی تائیدیں  
 مصر کے مختلف شہروں میں مظاہرے ہوئے لیکن مسلح فوج نے مظاہرہ  
 کرنے والوں کے خلاف شدید کارروائی کی، جمال عبدالناصر اور ان کے  
 ساتھیوں کو جھوٹے بڑی حکمت عملی اور چابک دستی سے شاہ فاروقی  
 اور انگریزوں کے خلاف بغاوت کر کے کامیابی حاصل کر لی تھی، اخوان  
 کی طاقت کو ختم کرنے میں بہت زیادہ دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا،  
 اس طرح انہوں نے اخوان کو مصر کی سیاست سے الگ کر کے ان کی طاقت  
 کو توڑ دیا۔ اخوان کی خفیہ تنظیم کے مرکزوں کی تباہی اور ان کے لیڈروں  
 کی گرفتاری سے عوام میں بڑی بے چینی اور تشویش پیدا ہوئی، لیکن فوجی  
 حکومت کی دہشت انگیزی اور ان کے سخت اقدامات کی وجہ سے لوگوں  
 کو جمال عبدالناصر اور ان کی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کی  
 ہمت نہیں ہوئی، اس وقت لوگوں کو اس بات کا یقین نہ ہو گیا کہ  
 انقلابی حکومت میں جمہوری قدروں کو ختم کیا جا رہا ہے، یہاں تک  
 کہ دوسرے عرب ممالک میں بھی جمال عبدالناصر کی انتظامی کارروائیاں  
 کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا، لیکن ادھر جمال عبدالناصر بھی اخوان کی بد  
 عنوانیوں اور ان کے تجزیاتی کارروائیوں کو بے نقاب کرنے کے لیے  
 تندہی اور حکمت عملی سے کام کر رہے تھے اور اپنے موقف کی وضاحت  
 اس انداز سے کر رہے تھے کہ جو کچھ انھوں نے کہا وہ دفاعی تھا، اور ایک  
 قدم آگے بڑھ کر یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اخوان صرف ان  
 کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ غیر ملکی عناصر سے ساز باز کر کے ملک میں  
 خانہ جنگی کرانا چاہتے تھے، چنانچہ انقلابی حکومت کی طرف سے ریڈیو اور  
 مصری اخبارات مسلسل اس بات کا پروپیگنڈا کر رہے تھے، جہاں  
 تک اخوان کا تعلق ہے ان کے اخباروں اور رسالوں پر پابندی مائد



کسی گئی تھی بلکہ ان میں سے اکثر و بیشتر ان کے ایڈیٹروں کی گرفتاری کے  
 بند بند کر دیئے گئے تھے، اس لئے ان کی جانب سے حکومت کے الزامات  
 کی کسی طرح بھی تردید نہیں ہو رہی تھی، اس طرح مصر کے عوام بلکہ دنیا کے  
 عرب کے لوگ بالکل یک طرفہ خبریں پڑھ رہے تھے، دوسرے عرب  
 ممالک جہاں اخوان المسلمین کی شاخیں تھیں یا ان کے ہمدردوں کا طبقہ  
 تھا وہاں سے انقلابی کونسل کے الزامات کی تردیدیں شائع ہو رہی تھیں  
 لیکن ان کی سرکاری حیثیت نہیں تھی کیوں کہ وہ دوسرے ممالک کی خبر  
 ایجنسیوں کی بنیاد پر عائد کیے ہوئے الزامات کی تردید کر رہے تھے۔  
 جس کا اثر یقیناً عوام پر بھکا پڑتا تھا، اس طرح جمال عبدالناصر نے آہستہ  
 آہستہ اپنی پوزیشن عوام میں مضبوط کر لی، اور یہ سلسلہ تقریباً دو سال  
 تک جاری رہا، یہاں تک ۱۹۵۶ء میں جب انھوں نے نہر سوئز کو  
 قومی ملکیت میں لینے کا اعلان اور انگریزوں کو ملک بدر کرنے کا  
 فیصلہ کیا تو اس کے نتیجے میں برطانیہ، فرانس، اسرائیل نے متحدہ طور  
 سے مصر پر حملہ کر دیا، یہ حملہ جمال عبدالناصر کے حق میں نعمت ثابت ہوا،  
 دنیا کی رائے عامہ جمال عبدالناصر کے ساتھ ہو گئی، روس نے کھل کر مصر  
 کا ساتھ دیا، امریکہ نے غیر جانب داری کی سیاست اختیار کی۔ ایشیا  
 و افریقہ کے اکثر و بیشتر ممالک نے برطانیہ اور فرانس کے عمل کو جارحانہ  
 قرار دیا اور عرب ممالک نے متحد ہو کر مصر کا ساتھ دیا۔ اس طرح جمال  
 عبدالناصر کو دنیا کی معنوی اور مادی تائید و مدد سے بڑی تقویت پہنچی اور  
 عربوں کے متحدہ فیصلہ سے ان کی بڑی ہمت افزائی ہوئی تھی جمال عبدالناصر  
 کو جو ۱۹۵۶ء میں نہر سوئز کے مسئلہ میں کامیابی حاصل ہوئی اس کی بنا پر  
 ان کی شخصیت بین الاقوامی شہرت کی حامل ہو گئی، اور عربوں میں جمال  
 عبدالناصر کی کامیابی کو تمام عربوں کی کامیابی تصور کیا جانے لگا اور

مصر کی اہمیت ان کی کامیابی کے بعد اور بڑھ گئی۔ چنانچہ عربوں نے جمال  
عبد الناصر کو اپنا لیڈر بلکہ ہیرو بنا لیا، جمال عبد الناصر کی اس عظیم الشان  
فتح نے ان کے ماضی پر ایک طرح سے پردہ ڈال دیا اور انھوں کی طرف  
سے ان پر جو الزامات عائد کیے گئے تھے وہ مصر اور مصر سے باہر بالکل  
بے اثر ہو کر رہ گئے، لیکن معاملہ کیا تھا اور کس کی زیادتی تھی، اور  
اس وقت کے تشدد اور انتقامی کارروائی سے عوام کے دل و  
دماغ پر کیا اثر پڑا اور سماجی زندگی میں اس کا کیا رد عمل ہوا۔ یہ وہ  
مسائل ہیں جن کے متعلق آئندہ کا مورخ واقعات اور حقائق کی  
روشنی میں جواب دے گا۔

بہت ممکن ہے کہ آج نہیں تو کل جب جمال عبد الناصر اور  
انھوں نے مسلمانوں کی تاریخ مرتب ہو تو واقعات اور حقائق کی صحیح  
تصویر لوگوں کے سامنے آئے اور لوگ خود فیصلہ کر لیں۔ اس وقت  
ہم ان حقائق کی طرف اشارہ کریں گے جو انھوں نے مسلمانوں اور  
انقلابی کونسل کے درمیان اختلافات کا سبب بنے اور جن کا اعتراف  
دونوں طرف سے کیا گیا ہے۔

۷۔ انھوں نے مسلمانوں کے دل میں جو کچھ بھی رہا ہو بظاہر وہ  
مصر میں مغربی طرز کی جمہوریت کے ہم نوا نہیں تھے بلکہ وہ مصر میں  
ایسی جمہوریت لانا چاہتے تھے جو اسلامی خواہش کے مطابق ہو  
جس کی پہلی شرط یہ تھی کہ مصر میں اسلامی دستور کا اعلان کیا جائے  
لیکن جب انھیں یہ یقین ہو گیا کہ انقلابی کونسل کے رہنما ملک کو  
اسلامی جمہوریت بنانے یا اسلامی دستور کے اعلان کرنے کے حق  
میں نہیں ہیں بلکہ وہ سیکولر بنیادوں پر جمہوری نظام کے حق میں  
ہیں تو انھیں سے انھوں نے انقلابی کونسل کے درمیان اختلافات

شرع ہوئے۔

باقی دوسری باتیں جن کو اخوان المسلمین نے جمال عبدالناصر کے خلاف پروپیگنڈہ کے طور پر استعمال کیں وہ بالکل فروغی تھیں۔ اخوان المسلمین اقتدار ضرور حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن یہ اقتدار جمہوریت اور سیلور رازم کے نام پر نہیں بلکہ اسلام اور قرآن کے نام پر! جنرل محمد نجیب جن کو اخوان کے لوگ جمال عبدالناصر کے مقابلہ میں زیادہ پسند کرتے تھے خود بھی اخوان المسلمین سے ہمدردی کے باوجود، اسلامی حکومت کے مشالہ میں ان کے موافق نہیں تھے، بلکہ اسلامی حکومت کے قیام کو جہد یددور میں مناسب نہیں سمجھتے تھے، اپنی ڈاڑھی میں اپنے ایک پرانے دوست رشاد مھتا کے متعلق جو مصر کی فوج میں ایک بڑے ہبدہ بہ فائز تھے، لکھتے ہیں:

رشاد مھتا اخوان المسلمین کی تحریک سے ذہنی اور جذباتی طور سے پوری طرح متاثر تھے، اس لئے ہم انقلابی کونسل کے ممبرانہیں اپنی مجلس عالمہ میں شامل نہیں کر سکتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ ہم نے مصر کی سیاسی اور سماجی اصلاحات کے لئے جو پروگرام بنائے تھے، وہ اس سے متفق نہیں تھے۔ ہم لوگ مصر میں سیکولر حکومت قائم کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اور اخوان کے لوگ مصر میں اسلامی حکومت کے قیام کے لیے اصرار کرتے تھے اس کا یہ مطلب تھا کہ وہ مصر کو بجائے آگے لے جانے کے پیچھے لے جا رہے تھے، وہ صلاح الدین ابوہی کے عہد کی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جو خالص مذہبی بنیادوں پر قائم تھی، ہمارا یہ کہنا تھا کہ اس طرح کی حکومت قائم کرنے سے ہمیں بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ہم چاہتے تھے کہ جمہوری حکومت کا ڈھانچہ ایسا ہو جس میں اسلام کی تعلیم کا پوری طرح احترام کیا جائے اور ہم لوگ اپنے رسول کی زندگی کو

مثل راہ بنائیں۔ اور اسلام ہماری انفرادی زندگی میں جاری و ساری ہے۔ جہاں تک حکومت کا تعلق ہے ہم ایسی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جو شے دور کے تقاضوں کو ہر طرح سے پوری کرے ہم چاہتے تھے کہ مصر کی تعمیر نو میں دنیا کے جدید ترین سیاسی، سماجی، اقتصادی تصورات و نظریات کو اپنائیں، مصر کی دنیا کے نقشہ میں جواہریت اور بین الاقوامی سیاست میں جو حیثیت ہے اس کے پیش نظر ہم ایسی حکومت نہیں قائم کر سکتے تھے جس کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں میں شک و شبہ پیدا ہوا اور کچھ لوگ یہ محسوس کریں کہ ان کے حقوق محفوظ نہیں ہیں، جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے قرآن میں کسی خاص طرز کی حکومت کا تصور نہیں ملتا، البتہ دشوری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جس کا یہ مفہوم ہے کہ اہم مسائل میں جو بھی فیصلہ کیا جائے وہ لوگوں کی رائے و مشورہ سے ہو، یقیناً دشوری کی اہمیت قرآن میں ملتی ہے، اس کو آج کل ہم پارلیمانی طرز کی حکومت سے تعبیر کر سکتے ہیں، ہمارے لئے بہتر یہی ہے کہ ہم علمانی یعنی سیکولر طرز کی حکومت قائم کریں تاکہ یہاں کی اقلیت کو بھی ہر طرح کا اطمینان رہے یہ حقیقت ہے کہ اسلام سے زیادہ دنیا کے کسی مذہب نے بھی اقلیتوں کے حقوق کا احترام نہیں کیا ہے۔“

بیسویں صدی میں بہت سی حکومتیں کچھ مخصوص سیاسی اور اقتصادی اصولوں پر قائم ہوئیں اس وقت مسلمانوں میں بھی کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اسلامی حکومت کے قیام کا مطالبہ کیا، لیکن مسئلہ یہ تھا کہ بیسویں صدی میں اسلامی حکومت کیسے عمل میں آئے اس کے کیا اصول ہوں، اس کا کیا خاکہ یا ڈھانچہ ہو، تاریخ کے کسی دور کو

مثالی و مفود کے طور پر پیش کیا جائے یا علما و فقہاء کے مختلف نظریات اور مکاتیب فکر میں نے کس نظر پر اور کسی مکتب فکر کو بنیاد بنا کر اسلامی حکومت کی تعمیر کی جائے جس پر مسلمانوں کے تمام گروہوں اور فرقوں کا اتفاق ہو؟ دونوں صورتوں میں بڑی دشواریوں اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑیگا اور قانون ساز اسمبلی اور خود پارلیمنٹ مختلف پارٹیوں کا اکھاڑ دھن کر رہ جائے گی جس سے لوگوں میں بدگمانی اور بدظنی کی فضا پیدا ہوگی۔ اس لیے یہی بہتر ہے کہ حکومت کسی خاص مذہب یا مکتب کی تابع نہ ہو۔ بلکہ لوگوں کی عام اخلاقی حالت سدھارنے کے تمام مادی اور معنوی ذرائع استعمال کرے، ایسی صورت میں ایک صالح اور سنجیدہ معاشرہ وجود میں آئے گا جس کے جلو میں ایک صالح اور نفاہی حکومت بھی قائم ہو سکے گی جو کسی خاص مذہب یا عقیدہ کی علمبردار ہونے کے بجائے عوام کے حقوق دلانے اور ان میں عدل و انصاف قائم کرنے اور ظلم و تشدد، افراتفری کو ختم کرنے کی ضامن ہوگی اور تعلیم و تربیت کے ذریعہ معاشرہ میں ایمانداری، اخلاق عالیہ اور اچھے شہری صفات اُٹھا کر کرے گی اور جو بھی حکومت ان اہم بنیادی مقاصد کو اپنا نقطہ نظر اور ان کو حاصل کرنا اپنا فریضہ سمجھے گی، یقیناً اسے ملک کے تمام گروہوں اور طبقوں کا تعاون حاصل ہوگا اور حکومت اور عوام کے درمیان تضادم کے بجائے تعاون اور نفرت و بغض کے بجائے محبت اور تعلق کی فضا پیدا ہوگی جس سے نہ صرف حکومت کو استحکام و دوام نصیب ہوگا، بلکہ ملک بھی بہرہٴ ترقی کی راہ پر پورے عزم و ثبات سے آگے بڑھ سکے گا۔

✓ **اخوان المسلمین کی تحریک کے علمی اور فکری اثرات**  
 \* جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اخوان المسلمین کی تحریک باقاعدہ

طبر سے ۱۹۲۸ء میں وجود میں آئی اور ۱۹۵۲ء تک وہ اپنی ملی سرگرمیوں کی بدولت اور دوسرے وہ مماثلک پر اثر انداز ہوتی رہی، سفر میں اس نے اپنی ملی اور فکری سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ سماجی فلاح و بہبود کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دیں، گاڑوں اور قعبات میں تعلیمی، ثقافتی، تربیتی مراکز، مسجدوں میں عوامی سطح کے کتب خانے، غریبوں کے لئے چلتے پھرتے اسپتال کے ذریعہ اس نے جو مدد فراہم کی اس کا ہر ایک نے اعتراف کیا۔

اس کے ساتھ ساتھ اخوان نے اس ننھوڑے عرصہ میں لوگوں کے سامنے اچھا اور موقع طریقہ بھی پیش کیا اور سفر کی صحافت پر بھی اس نے اپنی چھاپ لگائی۔ یہی نہیں بلکہ اخوان کے علمی اور مذہبی جرائد اور رسالوں کے سامنے دوسری مذہبی جماعتوں کے جرائد و رسائل کی اہمیت کم ہو گئی، اخوان المسلمین کے نوجوان اديبوں نے اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسلامی موضوعات پر بڑے موثر انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے اکثر گروہوں اور طبقوں میں اسلامی تعلیمات اور اس کے اصول و ارکان پر غور و فکر

کرنے کا جادہ پیدا ہوا اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ بات کسی تحریک کی کامیابی کی بڑی دلیل ہے اور اس میں اخوان کے روح رواں حسن البنا کا بہت بڑا حصہ ہے۔ جن کی تقریروں اور خطبات نے خاص طور سے نوجوان طبقہ کو بہت متاثر کیا، یہاں تک کہ یہ طبقہ انہیں کے انداز خطابت اور طرز استدلال سے لوگوں کو خود بھی متاثر کرنے کی کوشش کرنا تھا۔

حسن البنا نے اپنی تحریک کا آغاز عوامی سطح سے کیا تھا اس لیے ان کا

انداز بیان بہت صاف اور عام فہم ہوتا تھا اور چوں کہ ان کی زندگی ایک معلم کی حیثیت سے شروع ہوئی تھی اس لیے ان کا انداز بیان بھی معلمانہ رہا۔ وہ علمی مسائل سے زیادہ ان موضوعات پر زیادہ نظر پڑیں کرتے تھے جن کا تعلق جذبات سے تھا اپنی بات کو مؤثر بنانے کے لئے احادیث اور قرآن کی آیات کا کثرت سے حوالہ دینے تھے لیکن جب ان کی تحریک عوامی سطح سے کچھ آگے بڑھی اور بڑھا لکھا طبقہ اس کی طرف مائل ہوا تو انھوں نے اپنا انداز بیان کچھ بدلا، دلائل و طرز بیان کے ساتھ ساتھ ان کی یادداشت بھی بہت اچھی تھی، اس لیے ہر موضوع پر گفتگو کرتے وقت وہ مسلسل تاریخ کا حوالہ دیتے رہے اور اسلامی مفکرین کے اعمال کو کثرت سے نقل کرتے اور اپنی بات کو مؤثر سے مؤثر بنانے میں پوری طرح کامیاب ہو جاتے تھے، جزئیات اور مختلف فیہ مسائل کا وہ کبھی بھی ذکر نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ہر مکتب فکر کے لوگوں کو آسانی سے اپنی طرف مائل کر لیا تھا، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، سنی اور صوفی، ہر مکتب خیال کے لوگ ان کی تحریک سے وابستہ ہو گئے جس کی بدولت ان کی تحریک تیزی سے آگے بڑھی، حسن البنا بنیادی طور پر تصوف کے قائل تھے اس لیے جدید دور کے مسائل کو روحانی قدروں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے جس کا مقصد یہ تھا کہ مذہب، سیاست سماج اور علم و ادب کے درمیان ایک ایسا مضبوط رشتہ قائم اور تعلق پیدا ہو جائے جو جدید سماج کی تشکیل میں مؤثر اور فعال ثابت ہو سکے۔<sup>(۱)</sup> حسن البنا اور ان کے ساتھیوں کی تحریروں اور تقریروں سے چند نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

۱۔ مذہب، اُکرات الدعوة والدراعیۃ: ص ۱۸۰ حسن البنا

۱۔ اسلام کی تعلیمات کو ان لوگوں نے ہر طرح پیش کرنے  
اور اس کی ہر تعلیم کو انسانی فطرت کے عین مطابق بناتے

کرنے کی کوشش کی ۲۔ جدید تہذیب و تمدن کی ان خامیوں کی نشاندہی کی جو  
بمقابلہ انسان کے لیے مضر ہیں۔ جہاں تک مغربی فکر و فلسفہ اور سائنس و ادب  
کا تعلق ہے اس سلسلہ میں اخوان کے مصنفوں نے اعتدال اور حقیقت  
پسندی کا رویہ اختیار کیا، فلسفہ و سائنس، ادب و زبان کے سلسلہ  
میں وہ مغرب و مشرق کے مادی و دکو غیر انسانی اور غیر فطری تصور کرتے تھے  
اس لیے اُن کے یہاں جدید و قدیم کا کوئی مسئلہ نہیں تھا، البتہ وہ اس حقیقت  
کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے تھے کہ جدید و قدیم تہذیب و تمدن کی کون سی چیزیں  
اسلامی قدروں کے منافی یا موافق ہیں اور اس کو پرکھنے کے لیے اسلام  
ہی کو حق و باطل، صحیح و غلط کی کسوٹی پر تصور کرتے تھے اور اس دائرے  
میں رہتے ہوئے وہ ہر چیز کو جو اس کے منافی نہ ہو بڑی فراخ دلی سے  
قبول کرنے کو تیار تھے، اخوان کے خیالات تقریباً وہی تھے جو جدید و قدیم  
دور کے اسلامی مفکرین نے زمانہ و حالات کے مطابق پیش کیا تھا فرق  
صرف اتنا تھا کہ اخوان نے ان حقائق کو نئے دور کی زبان میں بیان کیا  
بھی وجہ ہے کہ نئی نسل کے لکھنے والوں میں اخوانی ادیبوں اور مصنفوں  
کو ممتاز حیثیت حاصل ہوئی اور انھوں نے نئی نسل پر اپنے گہرے نقوش  
چھوڑے۔ عرب نوجوانوں میں مذہب سے لگاؤ اور عقیدت میں کچھ کمی  
آنی شروع ہو گئی تھی لیکن ان کے دلوں میں مذہب سے وابستگی  
اور تعلق پوری طرح موجود تھا۔ چنانچہ جب ان کے فکر و نظر کو اخوانی  
مصنفین نے دعوت غور و فکر دی تو ایمان کی وہ چنگاری جو ابھی سرد  
نہیں پڑی تھی پھر سے بھرمک اٹھی ۸۷

اس کی وجہ یہ ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدیوں میں جو بھی تحریکیں



عرب ممالک میں اٹھیں خود وہ سیاسی ہوں یا سماجی، مذہبی ہوں یا  
 ملکی سب نے مذہب کی ضرورت کو تسلیم کیا، سیاسی اور سماجی مسائل میں  
 انھوں نے اگرچہ مغربی طرز فکر کے اپنانے کی کوششیں کیں اس طرز عمل کو  
 انھوں نے وقت کی ضرورت سے تعبیر کیا جس کی مثال علی عبدالرازق کی  
 کتاب "اسلام و اصول الحکم" ہے جس میں انھوں نے اسلام کے نظام  
 حکومت سے بحث کی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ اسلام کی  
 تاریخ میں جو بھی اسلامی حکومتیں قائم ہوئیں ان کے بارے میں ہم یہ  
 نہیں کہہ سکتے کہ وہ مثالی اسلامی حکومتیں تھیں، کیوں کہ اسلامی حکومتوں  
 کے مختلف زمانوں میں مختلف ڈھانچے تھے، ہمیں خلیفہ تھا تو کہیں سلطان  
 اور کہیں امیر المومنین یہ مختلف ڈھانچے زمانہ اور حالات کے مطابق وجود  
 میں آئے۔ اس لیے جدید دور میں اگر مسلمانوں کا کوئی سیاسی نظام قائم  
 ہو جس میں دین کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر کسی حکومت کی تشکیل کی جائے  
 تو وہ بھی غیر اسلامی طرز حکومت نہ ہو گا۔ کیوں کہ اسلام میں کسی خاص طرز  
 حکومت کا لغتین نہیں کیا گیا ہے۔ علی عبدالرازق نے اپنی بحث کی بنیاد  
 قرآن اور حدیث پر رکھی ہے لیکن ایک طبقہ میں ان کے خلاف غم و غصہ کا اظہار  
 کیا گیا اور ان کے بارے میں مختلف قسم کے فتوے صادر کیے گئے اور  
 ان کی تردید میں لوگوں نے کتابیں اور مضامین لکھے اور عرصے تک یہ  
 معاملہ عربی صحافت کا موضوع بحث بنا رہا، ان باتوں سے ہم نتیجہ  
 نکال سکتے ہیں کہ جدید دور میں جو بھی سیاسی، سماجی، ادبی افکار و نظریات  
 وجود میں آئے سب میں مذہب کی ضرورت کا اعتراف کیا گیا تھا چنانچہ  
 کسی بھی مفکر یا مصنف نے کھل کر اسلام کے خلاف نہ تو کچھ کہا اور نہ لکھا،  
 اسی لیے مغربی فکر و فلسفہ کی طرف سے اتحاد و شک کی وبا آئی تو عرب  
 نوجوانوں پر اس کا اثر نہیں پڑا کیوں کہ یہ لوگ ذہنی اور جذباتی اعتبار

سے اسلام کو دین حق تصور کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اخوان المسلمین  
 کے ادیبوں صحافیوں اور مصنفوں نے دورِ جدید میں اسلام کے بارے میں  
 لکھا تو اس کا اثر ہر عرب ممالک میں کیسا ہوا۔ یہی نہیں بلکہ بہت سے عرب ادیبوں  
 نے جن کا موضوع خالص ادبی یا سیاسی تھا، عموماً میں اپنی مقبولیت بڑھانے  
 کے لیے اس زمانہ میں خالص دینی اور مذہبی موضوعات پر کتابیں لکھنا شروع  
 کیا جن میں انھوں نے بہت صفائی سے یہ بات کہی کہ عمر حاضر میں سماج یا  
 ملک کی سیاسی تنظیم سے، خواہ کس بھی بیج پر کیوں نہ ہو، مذہب کے عنصر کو نکال  
 دیا جائے تو اس کی وہی حیثیت ہو جائے گی جو اس جسم کی چوٹی ہے جس میں  
 روح نہیں، چنانچہ محمد سبیلِ حیاتِ محمد، حیاتِ ابی بکر، حیاتِ عمر، جیسی حرکتِ الاراء  
 کتابیں لکھیں، طہ حسین نے علی ہاشم السیرۃ، سید الشہداء، علی ونبوہ  
 جیسی خالص اسلامی موضوعات پر مبنی تصانیف لوگوں کے سامنے پیش  
 کیں، عباس محمود عقاد نے اللہ، عقیقہ محمد، عقیقہ عمر، عقیقہ ابی بکر جیسی  
 پر مغز کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ یہ تینوں ادیب ادبی اور علمی حلقوں میں  
 جتنے مقبول تھے، اتنے ہی مذہبی حلقوں میں بھی۔ عقاد کے بارے میں یہ کہا  
 جاتا ہے کہ شمالی افریقہ میں ان کی کتابیں مصر سے زیادہ پڑھی جاتی ہیں اور  
 ان کا وہاں بہت اثر ہے، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اخوان المسلمین  
 کی تحریک کے وجود میں آنے سے پہلے عربی زبان میں اسلامی لٹریچر کی  
 کمی تھی یا عرب نوجوانوں میں اتحاد اور بے دینی کی لہر دوڑ گئی تھی اور اس  
 تحریک نے مغرب سے آنے والے طوفان کا مقابلہ کیا، البتہ ہم یہ ضرور کہہ  
 سکتے ہیں کہ اخوان المسلمین سے پہلے عرب ادیبوں نے اسلام کو علمی ادبی  
 انداز میں پیش کیا اور اخوان المسلمون نے اسلامی فکر و نظر کو سماج میں رُو  
 طور سے دیکھنے کا مظاہرہ کیا بلکہ انھوں نے ایسے سماج کے تشکیل کا مظاہرہ کیا  
 جس میں اسلامی روح و عقیدہ جاری و ساری نظر آئے، انھوں نے

اس عمل میں اور جذبہ کو تحریک کی شکل میں پیش کیا چونکہ نوجوانوں کا ذہن بڑی حد تک اسلامی تھا اس لیے اس تحریک کی وجہ سے ان میں جوش و خروش پیدا ہوا اور ان کے حلقوں میں وہی کتابیں پڑھنے لگیں جو مذکورہ بالا خواہش اور جذبہ کی آبیاری کرتی تھیں، اعران کے حلقے میں چول کر لکھنے والے زیادہ تر نوجوان تھے اس لیے ان کے یہاں وہ بختگی اور گہرائی نہیں تھی جو مسعود شام کے ان ادیبوں اور مفکروں میں تھی جو عرصہ سے اسلامی موضوعات پر لکھنے کو اپنی زندگی کا مقصد بنائے ہوئے تھے۔ جیسے الشیخ ابو دہرہ جنہوں نے امام ابن حنبل، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام مالک ابن عیسیٰ، ابن حزم جیسی ممتاز اسلامی شخصیتوں پر کمال فن اور لہوری بصیرت اور گہرائی کے ساتھ قلم اٹھایا اور یادگار کتابیں تصنیف کیں۔ یہ کتابیں اخوان کے حلقہ میں بڑی مقبول تھیں اور بڑی دلچسپی سے پڑھی جاتی تھیں۔

اسی طرح پروفیسر یوسف موسیٰ کی پرسنل لا (قانون الاحوال اشخاص) اور المدخل إلى الفقه الاسلامی (اور ان کے دوسرے معنایں اور لکچر اخوان کے حلقے کی روحانی غذا تصور کئے جاتے تھے۔

شیخ رشید رضا اور شکیبہ ارسلان، حفصی، مصطفیٰ زرقا، معروف الدواعی، شیخ محب الدین الخطیب، کی تصانیف اخوانی معنفین معاد کے طور پر استعمال کرتے تھے، زعماء اخوان المسلمین کی خواہش تھی کہ وہ نسوی تحریک، شیخ محمد عبدہ کے افکار و خیالات اور ان کے اصلاحی اور تجدیدی کارناموں کو اپنی تحریک کے لئے مشعل راہ کے طور پر استعمال کریں، اس کام کو اخوان کے نوجوان ادیبوں نے اس طرح پورا کیا کہ اپنی تصنیفات کے ذریعے انہوں نے ان حضرات کے فکر و عمل کو لوگوں کے سامنے پیش کیا اور جدید نسل کے لوگوں میں ان کی عظمت اور عقیدت کا سکہ بٹا دیا اور اس طرح اخوان المسلمین کی تحریک جدید و قدیم

اسلامی مفکرین اور مجددین کے نظریات کی اشاعت کا بہت بڑا سبب بھی بنی ،  
 دوسری طرف اخوان المسلمین اپنی تحریک کا دائرہ عمل صرف عرب ممالک تک  
 محدود نہیں رکھنا چاہتے تھے بلکہ وہ اپنی تحریک کو عالمی رنگ بھی دینا چاہتے تھے  
 اس لیے ان کی کوشش تھی کہ وہ قدیم اور جدید دونوں قسم کے ان مسلمان  
 علماء اور مفکرین کے خیالات سے بھی عربوں کو آگاہ کرائیں ، جو غیر عربی زبانوں  
 میں لکھتے ہیں ۔

چنانچہ ان کی کوشش تھی کہ دوسری زبانوں کی کتابوں کے ترجمے عربی  
 زبان میں شائع ہوں یا عربی میں لکھنے والے غیر عرب مصنفوں کے افکار و  
 خیالات سے عربوں کو براہ راست استفادہ کرنے کا موقع ملے چنانچہ ہندوستانی  
 علماء میں شبلی نعمانی ، سید سلیمان ندوی ، ڈاکٹر اقبال ، سید ابوالحسن ندوی  
 اور ابوالاعلیٰ سہروردی کی اہم کتابیں اخوان کے حلقوں میں بہت  
 بڑی عقیدت سے پڑھی جاتی تھیں بلکہ ان کے رسالوں اور اخباروں میں  
 ان حضرات کے مضامین و مقالات کے اقتباسات بھی شائع ہوتے تھے ۔  
 اور اس طرح علوم اسلامیہ پر دوسرے ملکوں میں کام کرنے والے علماء  
 اور فضلاء سے ان کا ربط قائم ہوا ، جس سے ان نوجوان کے فکر و عمل کو  
 ہمیز لگتی تھی ۔ ناو اسلام کی تاریخ میں نجد پسند تحریکوں کے تسلسل  
 اور تحریکوں کے آفاقیت کو دیکھ کر ان کا جذبہ عمل تیز تر ہوتا تھا کہ

دور جدید میں اخوان کے حلقے میں خالص علمی و فنی انداز سے اسلامی  
 مسائل پر لکھنے والوں کا ایک بڑا اچھا کردہ پیدا ہو گیا تھا جن میں قابل ذکر  
 سید قطب ، عبدالقادر عسودہ ، شیخ محمد غزالی (جس نے ہفیبی ہی جن کی تحریکوں  
 سے اخوان کی تحریک میں بڑی جان آئی۔ اسی طرح ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی  
 کی تصانیف علمی اور مذہبی حلقے میں بڑی موثر اور کامیاب ثابت ہوئیں ۔  
 خاص طور سے ان کی کتابوں سنت اور دوسری الاشتراکیت سے تعلق

ہندو ذہن کو بہت اپیل کرتی ہیں، ان میں عمر حاضر کے مسائل کو اسلامی نقطہ نظر سے بڑے سمجھ ہوئے تھانہ میں پیش کیا گیا ہے، ان حضرات کی تصانیف کو اگر غور سے دیکھا جائے تو ان پر مٹی رنگ زیادہ غالب نظر آئے گا اور وہ افغانی کے طبقہ کے لیے نہیں بلکہ ہندوین اور خیال کے لوگوں کے لیے کیساں مذہب ثابت ہوں گی۔

اخوان المسلمین سے عرب ممالک میں سیاسی اقتدار سے بہت سے لوگوں کو اختلاف تھا اور اب بھی ہے، لیکن جہاں تک ان کی اصلاحی اور علمی خدمات کا تعلق ہے عام طور سے لوگ ان کے معترف رہے ہیں اور روشن خیال لوگ بھی نوجوانوں کو ان کی تحریروں پڑھنے کی ہدایت کرتے تھے۔ یہ اس وجہ سے کہ اخوانی مصنفین نے زمانہ اکثر و بیشتر اچھے امور معاملات قضا یا اور

مسائل کو در عام طور سے ہر طبقہ کو سامع رکھ کر اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے جو سب کو نہ صرف دعوت فکر و نظر دیتی ہے بلکہ مطمئن بھی کرتی ہے اسی لیے ہم اپنے استاذ پروفیسر اسحاق الحسینی کی اس رائے اتفاق نہیں کرتے جو انھوں نے اخوان کی تحریروں کے بارے میں لکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”اخوان المسلمین نے ان مسائل کا تشفی بخش حل پیش نہیں کیا جو آج کل عام طور سے پڑھے لکھے طبقہ کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، یہ مسائل زیادہ تر مذہبی اور روحانی نوعیت کے ہیں، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اخوان کے اہل قلم اپنی توجہ ناخواندہ یا نیم خواندہ طبقہ کی طرف مبذول کرتے ہیں۔

کیوں کہ یہ طبقہ آج کے دور میں ذہنی کشمکش کا شکار ہے۔ ان کی ذہنی کشمکش، ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ صرف ایک ایسا مصلح یا مفکر ہی کر سکتا ہے، جو ان کے ذہنی کشمکش کے اسباب سے واقف ہو، اگر اخوان المسلمین کے لوگ یہ طریقہ اختیار کرتے تو ان کی تحریک امن تمہید، جمال الدین خاں شہج محمد عبدہ کے علمی اور فکری تصورات کی ایک کڑی بن جاتی، ان حضرات

کی غرض میں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ انہوں نے لیڈز کے مبلغ کو پوری طرح قبول کیا یہی نہیں بلکہ اس دور میں جو لوگ فوجی کھیل کے شکار تھے ان کے دہنوں کی گہرائیوں میں لوگ اترے، شہب اور بے یقینی کی منزل سے نکال کر انہیں صحیح راہ دکھائی اور صحیح پوچھے تو عہدہ اور افتائی نسکی تحریروں کا یہی محور تھا۔ تقریباً نصف صدی گزرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا تھا بلکہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ اب ایک نیا مدرسہ فکر یا کتب خیال وجود میں آئے گا جو نئے تقاضوں کے تحت پیدا شدہ مسائل کا تشفی بخش حل تلاش کرے گا۔ اور برکتب خیال، اخوان المسلمین کی تحریک ہوتی، لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ اخوان المسلمین مذہبی اور دینی مسائل کے حل کرنے کے بجائے سیاسی اور سماجی اور اقتصادی مسائل میں الجھ کر رہ گئے دیا

میرے خیال میں پروفیسر اسحاق الحسینی نے اخوان کی تحریروں کا جمال الدین اور شیخ عہدہ کی تحریروں سے جو موازنہ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ جمال الدین افغانی نے مغرب سے آنے والے سیلاب کے اثر سے خواہ وہ سیاہ استعمار کی شکل میں ہو یا علمی و فکری افراتفری کی صورت میں مشرق کے لوگوں کو پہلنے کی پوری کوشش کی سیاست اور ثقافت کے درمیان اور حقیقت انہوں نے ہم آہنگی کی بنیاد رکھی، شیخ محمد عہدہ کی بھی انہوں نے اسی انداز سے تربیت دی اور بڑی حد تک اُس میں ان کو کامیابی حاصل ہوئی، لیکن دونوں کے مزاج میں فرقہ تھا۔ پہلے کے یہاں تشدد پایا جاتا ہے جو عام طور سے انتہا پسندی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے کے یہاں اعتدال پسندی جو مصلحت بینی اور سالمیت کے لیے راہ ہوا کرتی ہے، پہلا دشمن کے نام سے نفرت کرتا ہے اور دوسرا دشمن کے جرائم اور نیکیوں سے باخبر ہونے کے

اخوان المسلمون: ص ۱۹۴: اسحاق الحسینی

پادشہ و گفت و شنید کے لیے تیار رہتا ہے، عمدہ نے مغربہ استغما کے ہر پہلو کا  
 گہرا مطالعہ کیا تھا جس سے ان کے ذہن میں یہ بات آئی کہ سیاسی اعتبار سے  
 یورپی طاقت سے عوام کے دل و دماغ کو ہلا رہا ہے لیکن اس سے اتنا فہم  
 نہیں جتنا کہ مغرب کی تہذیبی اور فکری غلبہ سے ہو سکتا ہے کیوں کہ تسلط  
 سیاسی تسلط سے کہیں زیادہ خطرناک اور مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔ اور  
 اس خطرہ کا سد باب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مشرق کے  
 لوگ مغرب کے فکر و فلسفہ، تعلیم و ثقافت کے خد و خال سے پوری  
 طرح واقف نہ ہوں اسی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تہذیب، اپنی زبان و  
 ادب، اپنی تاریخ (خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی) سے بھی کما حقہ واقفیت  
 رکھتے ہوں اور خیالات کے شیش محل میں رہنے کے بجائے حقیقت کا دنیا  
 میں اگھر خود فیصلہ کر لیں کہ انھیں کیا کرنا چاہیے اور اس طوفان کا جسے وہ  
 اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کس طرح مقابلہ کرنا چاہیے۔ اس وقت وہ  
 یقیناً جذبات کے دھارے میں بہنے کے بجائے عقل و ادراک کی روشنی میں  
 کوئی مثبت اور ٹھوس فیصلہ کر سکیں گے جو ان کی بقا و تحفظ کا ضامن ہوگا  
 اسی طرح انھوں نے مغربی فکر و ثقافت کی وجہ سے مذہب اور عقیدے کے  
 بارے میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو گئے تھے ان کا ازالہ کیا انھوں نے  
 مذہب کی عظافت میں سائنس و فلسفہ کی اہمیت کو کم نہیں کیا بلکہ  
 دونوں کے عمل اور ضرورت کی وضاحت کی مذہب کو انھوں نے صرف  
 عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے انسانی فطرت  
 کا جائزہ لیا اور اس نتیجے پہنچے کہ ایک غیر مرنی حقیقت جس کا احساس  
 اور شعور ان کے دل و دماغ میں کبھی محبت کی شکل میں اور کبھی خوف  
 کی صورت میں ہوتا ہے دراصل مری ذات الہی ہے چنانچہ دنیا کے تمام  
 مذاہب کی بنیاد خدا کی محبت یا اس کے خوف پر مبنی ہے اور اس کے

مجموعہ انسانی تاریخ کے ہر دور میں نظر آتے ہیں اور اس طرح مذہب و عقیدہ کے فکر و تصور سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں چنانچہ وہ غزالی کے طریقہ اصلاح سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں اور عقلی تصوف کو ہر دور کے سماج کے لیے فردی عنصر قرار دیتے ہیں۔

عبدہ نے یہ بھی دیکھا ہے کہ مغربی ممالک میں اسلام کے خلاف ایک مہم چلائی جا رہی ہے، اور اسی مہم کے چلانے والے سائنس دان اور غیر مذہبی لوگ نہیں بلکہ مذہب کے داعی و مبلغ ہی ہیں کبھی غلط فہمی اور کبھی بدعتی کی وجہ سے اسلام کی تاریخ کو سچ کر کے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ دنیا میں بسنے والے مسلمانوں کا ذہن اپنے مذہب سے پھر جائے اور وہ بے اعتمادی اور احساس کمتری کا شکار ہو کر مغربی قوموں کے مذہب و عقیدہ، تعلیم و فلسفہ، تہذیب و تمدن کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیں اور ان کے تسلط کو سامراجی تسلط نہیں بلکہ وقت کی ضرورت سمجھ کر خوش آمدید کہیں۔ عبدہ نے اس مہم کا بڑی ثابت قدمی اور دانش مندی سے مقابلہ کیا اور مشرق کے لوگوں کو اس سے متنبہ کیا اور اسلام کے صحیح تصور کو حالات کے مطابق پیش کیا اور یہ بتایا کہ اسلام کو اس کے اصل سرچشمہ سے سمجھنا چاہئے۔ اور اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں اسلام کی جو تعریف یا توضیح کی گئی ہے وہ ہمارے لیے حجت نہیں بلکہ ہمیں اس سے صرف استفادہ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ گویا عبدہ کا طریق فکر و نظر عصاف میں اس طرح عملی شکل میں ظاہر ہوا۔ اسی حقیقت کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے اصل سرچشمہ قرآن اور حدیث سے ہر زمانہ کے مطابق مسائل مستنبط کیے جاسکتے ہیں اور قیاس و اجتہاد کا دروازہ ہر

۱۰۷ دیکھئے رسالۃ التوحید ص ۱۰۷ : الشیخ محمد عبدہ :



زمانہ کے لوگوں کے لیے کھلا سوا ہے بشرطیکہ قرآن و حدیث کی طرف رجوع کر کے اور ان سے ظلم و سبک مٹتی اور ایمان و یقین کے ساتھ استفادہ کی خواہش اور نئے لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو، اور اس طرح عیدہ سنے اجتہاد اور انحراف کے درمیان خط حاصل کیجیج دیا اور اجتہاد کے عمل کو لوگوں کی نیتوں پر چھوڑ دیا، اور (اعمال اعمال بالنیات) کو ہر محنت اور متفکر کے لئے کسوٹی قرار دیا۔

لیکن جہاں تک اخوان المسلمین کی تحریک کا تعلق ہے وہ اس دور میں وجود میں آئی جب عرب عوام میں انقلابی اور عہدہ دونوں کے سیاسی اور علمی افکار و افح ہو چکے تھے اور سیاسی اور علمی دونوں حلقوں میں ان کی کوششوں کو سراہا جا رہا تھا۔ ان کے شاگردوں نے عربوں کو مغرب کی اچھائیوں اور اس کی خامیوں سے اچھی طرح آگاہ کر دیا تھا، چنانچہ عہدہ کے بعد ان کے دہرے بیکر اس وقت کی جتنی بھی سیاسی پارٹیاں تھیں انھوں نے مغربی استعمار کے خلاف ہتھیار نہیں ڈالے اور اپنی طاقت اور طرف کے مطابق نیرد آزمائی کا سلسلہ جاری رکھا تھا۔ اگرچہ انھیں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی تھی، اسی طرح مغربی فلسفہ و ثقافت کی وجہ سے لوگوں میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو رہی تھیں ان کا بھی جواب دیا جا رہا تھا چاہے وہ انفرادی شکل میں کیوں نہ رہا ہو۔ لیکن سب سے اہم چیز جس کی طرف لوگوں کی توجہ بہت زیادہ نہیں تھی وہ یہ تھی کہ مغرب اور دیگر ممالک میں جو سیاسی اور اقتصادی، اجتماعی اور ثقافتی نظام غیر ملکی حکومتوں کی طرف سے لوگوں پر تصویب دیا گیا تھا اب لوگ رفقہ رفتہ اس سے مطمئن ہوتے جا رہے تھے کیونکہ جس تعلیمی نظام میں نئی نسل کی ذہنی نشو و نما ہو رہی تھی، اسی میں موجودہ ڈھانچے کے ہر جز کو حالات کے نین مطابق قرار دیا گیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اگر یہ ممالک مغربی استعمار کے جنگل

سے ۱۹۰۷ء میں ہوئے تھے اس کے قائم شدہ مقاصد میں کوئی خاص  
 تبدیلی نہیں ہوئی اور لاگ اسی دورے میں رہ کر اپنے اقتصادی اور سماجی  
 مسائل کو حل کرنے کی تدبیریں کرتے مگر غلط بنیاد کی وجہ سے کوئی مسئلہ بھی  
 حل نہیں ہو پایا تاہم چونکہ سماجی حلقوں نے یہ نظام اپنی مصالحتوں اور  
 منفعت کو سامنے رکھ کر بنایا تھا اس سے یہاں کے عوام کا مفاد و ایمان  
 کی ذہنی اور اجتماعی ترقی انہیں مغموم نہیں تھی، چنانچہ اخوان المسلمین  
 نے اسلام کے سیاسی، اس کے سماجی اور ثقافتی تصور کو عفر حاضر کے  
 تقاضوں کے تحت پیش کیا اور اس کے انہیں قلم حشرات نے ان مسائل  
 پر چکناچیں بار سائے مرتب کئے وہ جدید دور کے نوجوانوں کو پوری  
 طرح اپیل کرتے تھے اور اسی کا اثر اخوانی اور دوسرے حلقوں پر بھی  
 پڑا۔ اگر اسی لحاظ سے اخوان کے کاموں کا جائزہ لیا جائے تو نظر آئے گا  
 کہ اخوان المسلمین نے اجتماعی طور سے جو بھی مہم چلائی تھی وہ تمام عرب  
 ممالک پر یکساں اثر انداز ہوتی، متحدہ قطب، عبدالقادر عودہ، شیخ محمد  
 الفزالی، ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی، حسن السہبسی، ڈاکٹر سعید رمضان کے  
 المسلمین کے ادارے، علی الطنطاوی کا تحریک عربوں کے اخوانی حلقہ  
 کے علاوہ دوسرے حلقوں میں مقبول ہو گئیں۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ  
 سیاسی اعتبار سے اخوان المسلمین کا تحریک عرب ممالک میں بے جان  
 ہو گئی۔ اور اس کے مستقبل قریب میں ابھرنے کی کوئی امید نہیں ہے کیونکہ  
 حکومتوں سے لے کر پڑوسے لکھے طبقے تک کو اس سے بنیادی اختلاف  
 ہے لیکن جہاں تک اس کے فکری اور علمی اثرات کا تعلق ہے وہ ایک  
 حقیقت ہے اور آئندہ کا مورخ اس کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکے

## بصرہ

(تقریر کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

کتاب: شیخ احمد عبدالحق ردو لوی؟ شخصیت اور سیرت  
مصنف: شاہ مبین احمد فاروقی منظر ردو لوی  
نحیست: ۲۰۸ صفحات ۱۸ x ۲۲  
قیمت: دس روپے

ملنے کا پتہ: درگاہ شریف، قصبہ ردو لوی، ضلع بارہ بنگی، اتر پردیش

ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کا فیضان حضرت خواجہ مبین الدین چشتی جہلمی  
کے مبارک قدموں کے ساتھ آیا تھا۔ انھوں نے اصلاح و ارشاد کے لیے اجیر کی  
سرزمین کا انتخاب فرمایا اور اپنے جانشین حضرت خواجہ قطب الدین مختیار کاکی علیہ الرحمۃ  
کو وہی میں متعین فرمایا تھا۔ حضرت مبین الدین چشتی غریب نواز کے صاحبزادے  
موجود تھے مگر انھوں نے اپنی خلافت ادلی اپنے معنوی فرزند حضرت قطب  
صاحب کو مرحمت فرمائی۔ اسی طرح قطب صاحب نے حضرت بابا فرید مسعود گنج  
شکر کو اپنا سجادہ نشین نامزد فرمایا جنھوں نے ملتان کے قریب ایک چھوٹے سے  
قصبہ اجودھن (موجودہ پاک پٹن) کو چشتی سلسلہ کا روحانی مرکز بنادیا۔ حضرت  
بابا فریدؒ کے بھی بھی فرزند تھے مگر آپ نے اپنی خلافت اور سجادگی کے لیے  
حضرت نظام الدین اولیاؒ محبوب الہی کو منتخب فرمایا جو بابا صاحب کی زندگی

کے آخری زمانہ میں صرف تین بار آپ کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ اسی طرح حضرت محبوب الہیؒ نے اپنی خلافتِ مادہ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کو عطا فرمائی اور مؤخر الذکر نے حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ (گلبرگ) کو خلیفہ نامزد فرمایا۔ یہ نکتہ اس لئے اہم ہے کہ ان بزرگوں نے خانقاہی نظام کو روحانی تربیت اور اخلاقی تعلیم کے لئے ستوارا تھا اور اسے موردِ وثق بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ یہ تحریک گیارہویں صدی ہجری سے رواج ہوا کہ صاحبانِ خانقاہ نے سجادگی کا سلسلہ اپنی اولاد میں قائم کر دیا۔ اور اس کے ساتھ ہی خانقاہ کا سارا نظام اس طرح غائب ہو گیا کہ اب کسی کو یہ سمجھنا بھی مشکل ہے کہ ان میں کس طرح کی تعلیم اور تربیت دی جاتی تھی اور کیسے افراد تیار کیے جاتے تھے۔

چشتی صوفیائے کرام نے ایسے روحانی مرکز جگہ قائم کر رکھے تھے۔ ان میں سے ایک اہم خانقاہ ردولی شریف کی بھی ہے جہاں حضرت مخدوم احمد عبدالمحق ردو لویؒ کا مزار مبارک ہے۔ انھیں حضرت شیخ جلال الدین کبیرالاولیاء پانی پتیؒ سے خلافت و اجازت ملی تھی۔ اور شیخ پانی پتی حضرت علاؤ الدین علی احمد صابر کبیریؒ کے خلیفہ و جانشین تھے۔

حضرت مخدوم صابر کبیریؒ کی شخصیت تاریخ کی روشنی میں پوری طرح واضح نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے بعض حضرات نے طرح طرح کے شبہات وارد کیے ہیں۔ لیکن اس بارے میں چند بنیادی نکات اگر ذہن میں رکھے جائیں تو سارے انشکال رفع ہو جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مخدوم صابرؒ پر عالم جذب طاری تھا، جس طرح اُن کے خواجہ تاش حضرت محبوب الہیؒ پر سلوک کا غلبہ تھا۔ دوسرے انھیں بابا صاحب نے ہر دو ار کے قریب کلین نامی گاؤں میں اس لیے بھیجا تھا کہ عوام کی خدمت کریں اور فیوضِ روحانی سے درد مندوں اور بے کسوں کی حاجت روائی کریں۔ خانقاہ میں نہ تاریخ نگار

جس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضرت محمدؐ کے کالونی جیل خاندان کے خلیفہ تھے۔  
 وہم و گمان میں بھی گذشتہ الفاظ کسی زمانے میں پر و پیچیدہ اور پیش کی آئی اہمیت رکھتی تھیں۔  
 تصوف کے نقطہ نظر سے صرف اثبات کا کافی ہے کہ آپ سے خلافت و  
 اجازت پانے والوں کا "تواتر" ہمیں معلوم ہے۔ یہ فرقہ و اجازت خلا میں نہیں  
 ملے تھے۔ مقامات سلوک کی تکمیل کے بعد اجازت عطا ہوتی تھی اور یہی اس کا  
 ثبوت ہے کہ حضرت محمدؐ کی درگاہ میں جتنی سلسلہ اپنے پورے اصولوں کے  
 ساتھ رائج و نافذ تھا۔

محمدؐ حضرت خواجہ ردو لوئی کو سلسلہ جشتیہ منابر کے پہلے مجدد اور  
 مونس کی حیثیت حاصل ہے اور ہماری خوش نصیبی سے آپ کے حالات اتنے  
 گنتا می ہیں نہیں ہیں جتنا حضرت محمدؐ صاحب کے حالات و ملفوظات کا فقدان  
 ہے۔ ان کے انتقال سے ۵۰ سال بعد ہی حضرت کے پوتے شیخ محمد عارف  
 ردو لوئی سے حضرت بندگی قطب عالم شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ نے فیض باطنی  
 حاصل کیا تھا۔ اور انھوں نے محمدؐ و احمد عبداللہؒ کے حالات و کمالات میں ایک  
 کتاب "انوار العیون" بھی تصنیف فرمائی تھی۔ اس کتاب سے حضرت محمدؐ کے  
 روحانی کمالات اور علیہ حال و استغراق وغیرہ کا علم ہوتا ہے۔ اس میں دو طرح کا  
 مواد ہے ایک حصہ تو وہ ہے جسے "صاحبان حال" ہی سمجھ سکتے ہیں اور دوسرا  
 وہ ہے جسکی تلاش ہم جیسے "ظاہرین" حضرت کو اپنے استدلال کے "پائے چوبین"  
 بنانے کے لئے ہوا کرتی ہے۔

خود حضرت بندگی عبدالقدوس گنگوہیؒ کی تصانیف بھی ہم تک پہنچی ہیں۔ یہی  
 تصنیف "رشد نامہ" چھپ چکی ہے۔ ہندی کلام منظر عام پر آچکا ہے۔ اور آپ  
 کے حالات میں قدیم ترین مآخذ حضرت محمدؐ دالؒ ان کے خلیفہ محمد ہاشمؒ کی  
 زبدۃ المقامات بھی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے انتقال سے تقریباً ۵۰ سال کے  
 بعد معرض وجود میں آئی ہے۔

تھیں عالم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی گنجائش کے لئے۔  
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات کو تاریکی دنیا کی تاریکیوں سے  
 ہے کہ اسے اللہ مال کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی گنجائش کے حالات یہ ایک ایم  
 اور عظیم کتاب حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہی اور ان کا کلام جناب انجیل از امت  
 قدوسی کی لکھی ہوئی عرصہ ہوا چھپ چکی ہے۔

حضرت گنگوہی کے پوتے شیخ ابوسعید گنگوہی سے خلافت ایک ایسے بزرگ  
 کو پہنچی تھی جسے نانی ابن العربی کہا جاتا ہے یعنی حضرت شیخ محب الدار آبادیؒ  
 جو ہندوستان میں خلیفہ مدت الوجود کے سب سے بڑے تاجدار اور علمدار  
 تھے۔ ان کے خلیفہ حضرت شاہ محمد فیاض اکبر آبادی کی خدمت میں دارالگوہ  
 بھی حاضر ہوتا تھا۔ اور رنگ زیب نے اسی وجہ سے انہیں گویا راد رہا  
 اور رنگ آباد میں نظر بند کر دیا تھا۔ حضرت محمدی فیاضؒ (متوفی ۱۲۸۵ھ) کا مرنے  
 اگر ہم یہ ہے اور ان سے خلافت حضرت شاہ محمد الدین جعفریؒ کا سر و ہوئی کو  
 براہ راست حاصل تھی مگر مسئلہ حقیقتی صابریہ امدادیہ کے شجروں میں حضرت محمدی  
 فیاض اکبر آبادیؒ اور حضرت شاہ محمد الدین جعفریؒ کے ناموں کے درمیان دو  
 نام اور بھی آتے ہیں۔ شاہ حامد بہرگامی اور شاہ محمدی۔ یہ شخص برکت کے لئے  
 اضافہ کئے گئے ہیں اس لئے کہ ان میں ایک حضرت شاہ محمد الدین کے والد بزرگ  
 دار ہیں اور دوسرے ان کے تایا حضرت شاہ محمد فیاض کے فرزند ہیں۔

حضرت شاہ محمد الدین جعفری کے فن تصوف میں ایک اعلیٰ درجے کی  
 تصنیف مقاصد العارفین لکھی تھی جس کے چند کلمی نسخے اب باقی رہ گئے ہیں اور  
 ایک کتاب شکریت میں "ست سرور" (بحر حقیقت) تصنیف قرآنی تھی۔ انہوں  
 نے ۱۲۸۵ھ میں انتقال فرمایا اور ان کے دو خلیفہ ہوئے ایک ان کے  
 صاحبزادے حضرت معز الدین عرف میاں موز (وفات ۱۲۹۵ھ) دوسرے حضرت  
 شاہ عہد آبادی حقیقی (متوفی ۱۲۹۰ھ)۔ حضرت شاہ عہد آبادی نے اپنے

Vol. VIII No. 4

October, 1976

# Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

---



